

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI "FEDERICO II"

FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA

**DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA CLASSICA, CRISTIANA E
MEDIEVALE-UMANISTICA, GRECA E LATINA**

XXIV CICLO

TESI DI DOTTORATO

Paolino di Nola

Carme 21

vv. 1-364

COORDINATORE
Prof. Giuseppe Germano

TUTOR
Prof.ssa Teresa Piscitelli

Candidato
Dott. Pellegrino Rullo

Anno Accademico 2010/2011

Indice

I. Introduzione	
I. 1 La poesia natalizia nella tradizione greca e latina	p. 4
I. 2 Il λόγος γενεθλιακός nei trattatisti antichi	p. 8
I. 3 I <i>Natalicia</i> di Paolino di Nola	p. 10
I. 4 Modalità di diffusione e pubblico dei <i>Natalicia</i>	p. 14
I. 5 Il <i>Carme</i> 21	p. 18
I. 5. a) Caratteri generali	p. 18
I. 5. b) Varietà formale	p. 19
b). 1 Esametro	p. 20
b). 2 Trimetro giambico	p. 20
b). 3 Distico elegiaco	p. 21
I. 5. c) Varietà contenutistica	p. 23
I. 5. d) Reorica e varietà nell'uso dei <i>genera elocutionis</i>	p. 24
d). 1 <i>Genus grande</i>	p. 25
d). 2 <i>Genus subtile</i>	p. 26
d). 3 <i>Genus floridum</i>	p. 27
I. 5. e) Unità del carme	p. 30
I. 5. f) Rapporto tra unità e varietà	p. 32
I. 6 Il motivo encomiastico nel <i>carme</i> 21	p. 33
I. 7 Gli ospiti illustri del 407	p. 36
I.8 Lingua e stile	p. 42
I. 9 Metrica	p. 43
I. 9. a). Esametro	p. 43
I. 9. b). Trimetro giambico	p. 53
I. 9. c). Distico elegiaco	p. 54
I. 10 Divisione in sequenze	p. 56
 II. Testo e traduzione	 p. 59
 III. Commento	 p. 81
 Bibliografia	 p. 177

I. INTRODUZIONE

I. 1 La poesia natalizia nella tradizione greca e latina

Data l'assenza di testimonianze certe, non si può stabilire con sicurezza se già a partire dall'VIII-VII sec. a. C. vigesse in Grecia l'usanza di ricordare il giorno della nascita degli dèi¹ e degli uomini².

Le prime testimonianze letterarie sul giorno del compleanno in generale si trovano in autori del VI-V sec.: Xen. 8 DIELS ἤδη δ' ἑπτά τ' ἔασι καὶ ἐξήκοντ' ἐνιαυτοὶ / βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ' ἀν' Ἑλλάδα γῆν / ἐκ γενετῆς δὲ τοτ' ἦσαν ἐεῖκοσι πέντε τεπρὸς τοῖς, / εἶπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως («Sono ormai sessantasette anni che sballottano / il mio pensiero per la terra greca: / e allora ne contavo venticinque dalla nascita, / sempre che questo calcolo sia giusto», trad. F. M. PONTANI, *I Lirici Greci*, Torino, 1969, 230) e Pind. 193 SCHROEDER πενταετηρὶς ἑορτά / Βουπομπός, ἐν ᾧ πρῶτον εὖ- / νάσθην ἀγαπατὸς ὑπὸ σπαργάνοις («La festa che ogni cinque anni riporta i suoi cortei di buoi, la festa durante la quale, per la prima volta, fui affettuosamente adagiato nelle mie fasce»). Dai luoghi citati si evince soltanto l'importanza conferita al giorno dell'anniversario di nascita e si tace su eventuali consuetudini nel celebrarlo.

L'uso di organizzare feste di compleanno è attestato invece per la prima volta nel V-IV sec., in riferimento a tradizioni diffuse presso i Persiani³: in Herod. 1, 133 ἡμέρην δὲ ἀπάσεων μάλιστα ἐκείνην τιμᾶν νομίζουσι τῇ ἑκάστος ἐγένετο. Ἐν ταύτῃ δὲ πλέω τῶν ἀλλέων δικαίουσι προτίτεσθαι («ritengono di dover onorare soprattutto il giorno del compleanno; in questo giorno ritengono si debba mangiare più di quanto si mangi negli altri») e in Xenoph. *inst.* 1, 3, 10 καὶ γὰρ ὅτε εἰστίσας σὺ τοῦς φίλους ἐν τοῖς γενεθλίοις («e quando hai dato un banchetto con i tuoi amici nel giorno del compleanno ...»). Quanto alla consuetudine di offrire regali, Aesch. *Eum.* 7 ss.,

¹SCHMIDT 1908: 8 deduce l'usanza di celebrare il compleanno degli dèi dall'inno omerico ad Apollo (*h. Hom.* 3 Allen). Dal momento che in tale opera si parla del mito della nascita di Apollo, Schmidt perviene alla conclusione che gli Ioni consideravano la loro festa annuale in onore del dio come celebrazione del suo genetliaco. L'osservazione è a ragione contestata da BURKHARDT 1991: 14 n. 7, in quanto anche nell'inno a Hermes si fa menzione della nascita del dio. Si tratterebbe quindi un *topos* ricorrente in questi testi.

²STUIBER 1973: 217 ritiene che la celebrazione della nascita degli dèi presupponga quella del compleanno degli uomini.

³Secondo STUIBER 1973: 217 il fatto che autori greci notino tali consuetudini persiane presuppone che un'uguale importanza venisse attribuita nella loro patria all'usanza di festeggiare il genetliaco.

(δίδωσιν δ' ἢ γενέθλιον δόσιν Φοίβῳ) accenna al dono profetico trasmesso ad Apollo dalla madre nel momento della nascita.

In età ellenistica (specialmente nel IV-III sec.) si diffonde l'usanza di celebrare il genetliaco di personaggi importanti con festeggiamenti che prevedevano la partecipazione del popolo⁴ e le cui spese erano spesso sostenute da organizzazioni pubbliche. Tale usanza fu raccolta dagli imperatori romani, che però festeggiavano nel giorno natalizio l'anniversario dell'assunzione del potere⁵. Le celebrazioni venivano sancite da decreti del senato. Il tratto peculiare del mondo latino è che si ricordava il genetliaco anche di realtà inanimate, ad esempio templi o città⁶.

Nella vita privata gli uomini, in occasione del compleanno offrivano doni al *genius*, le donne, invece, a Giunone. Il *genius* nasceva insieme all'uomo, lo accompagnava per tutta la vita e anche dopo la morte, come testimonia Censorino (III sec. d. C.) *De die Natali* 3: *Genius est deus, cuius in tutela, ut quisque natus est, vivit ... Genius igitur potissimum per omnem aetatem quotannis sacrificamus*.

Tuttavia, per poter parlare di una vera e propria poesia in occasione della ricorrenza dell'anniversario di nascita bisogna attendere il I sec. a. C. La questione sull'origine greca o latina di comporre versi per il genetliaco (γενέθλιος ἡμέρα o τὰ γενέθλια, *dies natalis*⁷ per i Romani,) è aperta: a contendersi il ruolo di iniziatori di questa tradizione sono Tibullo, con il suo genetliaco per Messalla (1,7) scritto nel 27 a. C. e Crinagora di Mitilene⁸, quest'ultimo attivo sotto Augusto. I suoi tre epigrammi di carattere natalizio (*A.P.* 6, 227; 261 e 345) si configurano come biglietti che accompagnano un dono, mentre nella produzione successiva (sia greca che latina) è per lo più il componimento stesso a fungere da omaggio⁹.

⁴ È il caso di Timoleonte, il cui compleanno era celebrato come una festa dall'intera Sicilia, per cui cfr. Nep. *Tim.* 5.

⁵ Cfr. Dio. 60, 12 riguardo a Claudio.

⁶ RAMELLI 2001: 173.

⁷ Per quel che riguarda il greco, τὰ γενέθλια sono gli anniversari di nascita, tanto dei vivi, quanto dei defunti, mentre il termine τὰ γενέσια designa le commemorazioni di questi ultimi, che venivano ricordati con sacrifici annuali e cori (cfr. Herod. 4, 26 e Soph. *el.* 278-281). In latino per indicare il giorno del compleanno si usa l'espressione *dies natalis* mentre per designare i doni e le feste si usa l'aggettivo *natalicia*: cfr. Cic. *phil.* 2, 15 *hodie non descendit Antonius. Cur? Dat natalicium* [festa di compleanno] e Cens. 1, 5 *quodcumque hoc libri est meis opibus comparatum natalicii titulo* [come regalo di compleanno] *tibi misi*.

⁸ GEFFCKEN, *RE*, 11. Band, Stuttgart, 1922, coll. 1859-1862.

⁹ Altri esempi di *Begleitpigramme* sono rappresentati da *A.P.* 9, 93, di Antipatro di Tessalonica (I sec. a. C.), il quale spedisce un libro a Lucio Calpurnio Pisone, e da *A. P.* 9, 355 di Leonida di Alessandria (I sec. d. C.), che accompagna un regalo inviato a Poppea, moglie di Nerone.

Se l'individuazione dell'origine della poesia natalizia pone seri problemi, più agevole risulta determinarne gli sviluppi successivi. La letteratura latina ci ha tramandato vari esempi di carmi natalizi, che in base al destinatario, possono così suddividersi: componimenti per un *patronus* (Tib. 1, 7 a Messalla e 2, 2 a Cornuto; Hor. *carm.* 4, 11 a Mecenate e Mart. 4, 1 a Domiziano), per un familiare (Ov. *trist.* 5, 5 alla moglie e Auson. *epist.* 21 al nipote), per un amico o un'amica ([Tib]. 3, 11 a Cerinto, Prop. 3, 10 alla sua *puella*, Apul. *apol.* 9 a Crizia e *A.L.* 2, 638) oppure dedicati a se stessi ([Tib]. 3, 12, 14 e 15; Ov. *trist.* 3, 13 e Mart. 10, 24 e 12, 60). Da segnalare, infine, l'opera in prosa *De die natali liber*, scritta da Censorino nel 238 d. C. per il suo *patronus* Quinto Cerellio.

Più rara è la consuetudine di celebrare il compleanno di un estinto: gli unici esempi sono rappresentati da Stat. *Silv.* 2, 7 (scritta per ricordare il compleanno dell'ormai scomparso poeta Lucano) e Mart. 7, 21-23 (sempre per il genetliaco del defunto Lucano).

I cristiani chiamano γενέθλιος ἡμέρα e *dies natalis*¹⁰ il giorno in cui un uomo nasce alla vita eterna¹¹. La prima attestazione letteraria di questa mutata concezione risale al *Martyrium S. Polycarpi* 18, 3 (*SCh* 10, 268), in cui i fedeli così pregano dopo la morte del martire: παρέξει ἡμῖν ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον («ci consenta il Signore di festeggiare il giorno genetliaco del suo martirio»)¹².

¹⁰ Sul perché il termine *natalis* indichi per i cristiani il giorno della morte, STUIBER 1976: 230 ss. propone la seguente ipotesi: lo slittamento semantico avrebbe avuto origine in area greca (in cui era compresa anche Roma fino al III sec.), a causa della confusione di τὰ γενέσια (memoria degli antenati defunti) con γενέθλιος (compleanno). Traccia di tale scambio si trova in *Mc* 6, 21, in cui la festa di compleanno di Erode è detta γενέσια, che il codice *D* corregge giustamente in γενέθλια. Se in greco la definizione di “natale” per la morte di un martire passò inosservata, diverso fu il caso del latino. In tale lingua entrambi i sostantivi greci vengono infatti resi con il termine *dies natalis*, espressione che significa però solo “compleanno”, non “memoria della morte”: i fedeli cominciarono pertanto a scambiare il giorno della memoria con l'anniversario di nascita. Ciò si sarebbe verificato in particolare nei casi in cui il culto divenne comunitario e non più praticato esclusivamente all'interno della famiglia. Tra l'altro è proprio per questo motivo, argomenta STUIBER, che i vescovi solevano ricordare che nel natale del martire non si festeggiava il suo compleanno (cfr. Max. Taur. *Serm.* 4, 1 [*CChL* 23, 13 ss.]). RAMELLI 2001: 175 n. 23 ritiene l'ipotesi di Stuibler non plausibile per quattro ragioni: le testimonianze cristiane dell'utilizzo di γενέθλιος ἡμέρα per “giorno della morte” sono troppo antiche e decise per esser frutto di un equivoco; il dato sul compleanno di Erode riguarda esclusivamente il Vangelo; nella letteratura cristiana non c'è traccia di tale scambio; i γενέσια non avevano nulla a che fare con la nascita. Infine, O. TESCARI, “Echi di Seneca nel pensiero cristiano e viceversa”, *Unitas* 2, 1947, 171-181, in particolare 177-179, ritiene che l'uso cristiano di *dies natalis* come “giorno della morte” dei martiri si sarebbe diffuso in seguito ai tragici eventi del 64.

¹¹ Già nel Vecchio Testamento la morte del martire era concepita come un passaggio alla vita eterna: in Macc 4, 16, 12-13 (testo da collocare con ogni probabilità nel I sec. d. C.), la madre dei martiri non si addolora come se i suoi figli fossero morti (οὐδ' ὥς ἀποθνησκόντων ἐλυπήθη), convinta di averli generati all'immortalità (ἀνατίκτουσα εἰς ἀθανασία) nel giorno del martirio. Cfr. RAMELLI 2001: 173.

¹² L'idea che la morte rappresenti per un cristiano la vera vita affiorava già in Ign. *Rom.* 6 (*SCh* 10, 132) ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπικεῖται ... μὴ ἐμποδισθε μοι ζῆσαι, μὴ θελήσητε με ἀποθανεῖν (“Il mio rinascere è vicino ... Non impeditemi che io viva – attraverso il martirio – non vogliate che io muoia – restando ancora in vita”, trad. di A. QUACQUARELLI, *I Padri Apostolici*, Roma, 1978, p. 123). Cfr. anche Tert. *cor.* 3, 3 (*CCL* 2, 1043) *oblaciones pro defunctis, pro nataliciis, annua die facimus* («Le celebrazioni per i defunti

È opportuno tuttavia precisare che anche nella letteratura pagana affiora una concezione del *dies natalis* che ricorda quella cristiana: Sen. ep. 102, 26 *dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est*¹³; al paragrafo 23 della stessa lettera si stabiliva altresì un parallelo tra la nascita dalla madre e la vera nascita alla vita eterna: *Quemadmodum decem mensibus tenet nos maternus uterus et praeparat non sibi sed illi loco in quem videmur emitti iam idonei spiritum trahere et in aperto durare, sic per hoc spatium quod ab infantia patet in senectutem in alium maturescimus partum. Alia origo nos expectat, alius rerum status* («L'utero materno ci ospita per nove mesi e ci prepara non per sé, ma per quel luogo in cui veniamo alla luce già capaci di respirare e di resistere all'aria aperta; allo stesso modo in questo periodo che dall'infanzia si estende alla vecchiaia maturiamo per un altro parto. Ci aspetta un'altra nascita, un altro stato di cose»).

Dal momento, dunque, che il natale si identifica per i cristiani con la morte, ne consegue, sul piano letterario, che il componimento che celebra il *dies natalis* del cristiano defunto è scritto in occasione dell'anniversario della sua nascita al cielo. Questa idea è contenuta nei *carmina natalicia* di Paolino di Nola, indirizzati a san Felice, e in Ven. Fort. *carm.* 10, 7, in onore di san Martino.

Dall'analisi condotta si evince l'assenza di omogeneità nelle tipologie del carne natalizio¹⁴:

- il primo discrimine è individuabile nel significato che il termine *dies natalis* assume presso i pagani (giorno della nascita) e presso i cristiani (giorno della nascita al cielo ovvero della morte);

le facciamo nell'anniversario della loro morte come se fosse il giorno della loro nascita», trad. di F. Ruggiero, Tertulliano, *De corona*, Milano, 1992, 11).

¹³ Come osserva RAMELLI 2001: 179 ss., in quest'affermazione è da ravvisarsi un'eco della concezione dualistica di matrice orfico-platonica (per cui cfr. Plat. *Gorg.* 642e), in base alla quale il giorno del trapasso segna la liberazione dell'anima dal corpo e quindi l'inizio della vera vita. Che una simile concezione fosse diffusa anche presso gli stoici si evince da Tac. *ann.* 15, 64 e 16, 35 in cui si narra che proprio Seneca (insieme con Trasea Peto) fece libare a Giove Liberatore prima di suicidarsi. A proposito dell'innovazione semantica apportata da Seneca per quel che riguarda il termine *natalis*, è da condividere l'osservazione di A. BORGO, *Lessico morale di Seneca*, Napoli, 1998, 11-12, che richiama l'attenzione su "come un'immagine o un'espressione, spesso convenzionali, possano aver costituito nella riflessione senecana una fase per così dire intermedia nel loro passaggio dal linguaggio corrente a quello attinente all'interiorità e alla psicologia individuali grazie all'acquisizione di un senso spesso confermato nella produzione latina cristiana".

¹⁴ Come già osservano H. C. BOWERMANN, "The Birthday as a Common Place of Roman Elegy", *Classical Journal*, 12, 1916-1917, 310-318, in particolare pag. 311, in cui si conclude che il solo elemento in comune che hanno i carmi natalizi è l'occasione per la quale essi sono scritti. Cfr. anche BURKHARDT 1991: 152 e CONSOLINO 2008: 270.

- nel mondo pagano il carme è scritto in occasione del compleanno di una persona ancora in vita oppure, in rari casi, il componimento commemora il giorno in cui un estinto festeggiava il proprio anniversario di nascita;
- il tono dei versi si diversifica a seconda del destinatario e del rapporto, più o meno confidenziale, che sussiste tra questi e colui che scrive¹⁵;
- la maggior parte dei componimenti è in distici elegiaci; Orazio utilizza la strofe saffica, mentre Ausonio e *A.L.* 2, 638 adottano l'esametro. Anche Paolino predilige il verso epico nella stesura dei suoi *Natalicia*, tranne che nel carme 21 in cui opta per la polimetria, ricorrendo a una combinazione di esametri, trimetri giambici e distici elegiaci.

I. 2 Il λόγος γενεθλιακός nei trattatisti antichi

I retori antichi che propongono una trattazione del discorso da tenere in occasione del compleanno sono Dionigi di Alicarnasso (ca. 60 a. C. – 7 d. C.) e Menandro di Laodicea (III d. C.).

Dionigi¹⁶ spiega che il discorso deve contemplare la lode del giorno, quindi deve contenere un riferimento al periodo (ci si soffermerà sulla stagione) e al luogo in cui il soggetto è nato; si passa dunque all'encomio del destinatario, che si articola in esaltazione delle caratteristiche fisiche e morali e del suo modo di vivere. Quest'ultimo punto comprende la celebrazione delle azioni meritorie nei confronti di privati e della città nonché la rassegna delle arti in cui il soggetto si distingue. Dopo aver ripercorso le fasi della vita del soggetto lodato fino al tempo presente, l'oratore auspicherà per il festeggiato un prospero futuro, affidandolo alla protezione degli dèi.

Menandro offre uno schema del λόγος γενεθλιακός nel *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, il secondo dei due trattati che ci sono pervenuti sotto il suo nome¹⁷. Il retore individua una serie di τόποι o κεφάλαια¹⁸ da tener presenti nella redazione del discorso: proemio, lode

¹⁵ I casi limite di questa diversità sono rappresentati da Tibullo e da Marziale. Tib. 1, 7 si distingue per la sua pregnanza religiosa (BURKHARDT 1991: 47 lo definisce come il più solenne di tutti i carmi genetliaci a noi pervenuti) che trova la sua espressione nell'inno al Nilo e a Osiride (vv. 23-28). A fronte della solennità tibulliana, alcuni carmi natalizi di Marziale (8, 64; 10, 27; 11, 65 e 7, 86) si distinguono per il sarcasmo con cui l'autore mette in evidenza gli abusi e che si verificano in occasione delle feste di compleanno.

¹⁶ H. Usener-L. Radermacher, *Dionysius Halicarnaseus. Quae extant*, Vol. VI, Opuscula II, Editio stereotypa editionis prioris (1904-1929), Stuttgart, 1965, pp. 266-269.

¹⁷ Cfr. Men. Rh. 3, 412 (Spengel).

¹⁸ I τόποι e i κεφάλαια sono da intendersi sia come "capitoli del discorso" sia nel senso euristico di "liste di questioni, repertori che permettono all'oratore di esplorare metodicamente il suo soggetto": cfr. PERNOT 1986: 43 e 47.

del giorno di nascita, γένος (famiglia), γένεσις (nascita), ἀνατροφή (educazione), ἐπιτεδεύματα (modo di vivere), πράξεις (gesta), σύγκρισις (confronto con altri personaggi), ripetizione della lode del giorno.

Il discorso per la celebrazione del genetliaco può essere inserito nel genere epidittico-encomiastico¹⁹: Nic. Soph. (V sec.) 3, 478 (Spengel) propone una distinzione tra l'encomio inteso come una forma autonoma in cui l'unico obiettivo è quello di lodare qualcuno (προθώμεθα τίνα εὐφημῆσαι) e l'encomio contenuto in altri tipi di discorso (in quest'ultima categoria rientra il *Panegirico* di Isocrate, opera che, pur venendo incanalata nel genere deliberativo, in quanto discorso pronunciato dinanzi a un'assemblea, contiene elementi encomiastici). Nicolao Sofista precisa che tutti i discorsi che contengono una lode fanno parte dell'εἶδος dell'encomio e che l'encomio è proprio del discorso epidittico.

Dossopatro (XI sec.) 2, 618 (Walz) afferma che l'encomio è il nome generale che comprende tutti i discorsi di lode: ἴστέον δὲ, ὅτι τὸ ἐγκώμιον γενικὸν ἐστὶ ὄνομα· διαίρεται γὰρ εἰς τε ἐπιβατήριους...καὶ ἀπλῶς εἰς πάντας τοὺς εὐφημίας περιέχοντας λόγους («bisogna considerare che l'encomio è nome generico: si divide infatti in *epibaterioi*...e in senso lato in tutti i discorsi che contengono una lode»).

¹⁹ Discorso epidittico ed encomio spesso si identificano: cfr. BURGESS 1902: 119 e LA BUA 1999: 40-41.

I. 3 I *Natalicia* di Paolino di Nola

Di Paolino di Nola sono conservati quattordici *carmina natalicia* scritti nell'arco di quattordici anni, dal 395 al 408/409.²⁰ L'ultimo componimento della serie, il carme 29, databile al 408/409, è giunto frammentario.²¹ L'interruzione dei *Natalicia* può essere spiegata o con un difetto nella tradizione manoscritta, che avrebbe causato la perdita dei carmi scritti dopo il 409²² o con l'elevazione di Paolino al soglio vescovile (avvenuta con tutta probabilità nel 409/410)²³: la nuova carica e gli impegni a essa connessi potrebbero aver determinato l'abbandono dell'attività poetica²⁴. La mancanza di carmi successivi a quello del 408/409 può essere anche attribuita al fatto che la poesia era sentita come attività incompatibile con l'episcopato²⁵.

I *carmina natalicia* costituiscono una celebrazione in versi del santo patrono Felice (la cui memoria ricorre il 14 gennaio), sul modello delle lodi pubbliche rivolte all'imperatore nella ricorrenza del *natalis imperii*²⁶ e dei panegirici in prosa pronunciati dal vescovo locale il giorno della festa di un santo²⁷.

Sulla vita di Felice le testimonianze sono scarse. Si presuppone che sia sopravvissuto alle persecuzioni di Decio o Valeriano (metà del III sec.) o a quella di Diocleziano (a partire dal 303), senza effondere il proprio sangue²⁸. Le principali notizie biografiche sono offerte

²⁰ È questa la datazione proposta da FABRE 1948: 114 e accettata da LIENHARD 1977: 172, da LUONGO 1992: 36, da KAMPTNER 2003: 193 e da SCIAJNO 2008: 22. DESMULLIEZ 1985: 59 e, sulla sua scorta, PISCITELLI 1989: 34 ss., ne propone un'altra, in base alla quale il primo *natalicium* (carm. 12) sarebbe da anticipare al 394 e un carme scritto tra il 399 e il 401 sarebbe andato perduto.

²¹ "Esso è composto da tre frammenti tramandatici dal ms. *Ambrosianus* B 102 (se. IX), che sulla base di una notizia contenuta nell'*opusculum Dungalii*, assegna ad essi il numero XV", per cui cfr. PISCITELLI 1989: 34.

²² SCIAJNO 2008: 23.

²³ È questa la datazione tradizionalmente accettata, per cui cfr. SANTANIELLO 1992: 29. In assenza di dati cronologici precisi si suole individuare un sicuro *terminus ante quem* nel 413 circa, data di composizione del primo libro del *De civitate Dei*, in cui Agostino, nella rievocazione della preghiera rivolta da Paolino a Dio in occasione della devastazione di Nola da parte dei Goti, definisce Paolino vescovo (1, 10, 2).

²⁴ Alla stessa causa D. DI RIENZO, *Gli epigrammi di Magno Felice Ennodio*, Napoli, 2005: 14 riconduce la mancata pubblicazione da parte di Ennodio delle opere scritte dopo la data della sua consacrazione episcopale, avvenuta nel 513.

²⁵ Emblematica al riguardo la testimonianza di Sid. Ap. *epist.* 9, 12 (PL 58, 515) *Primum ab exordio religiosae professionis huic principaliter exercitio renuntiavi, quia nimirum facilitati posset accomodari, si me occupasset levitas versuum* («Dapprima dall'inizio della mia professione religiosa rinunciai a questo esercizio, soprattutto perché potrebbe essere indubitabilmente una concessione alla frivolezza se mi occupassi della leggerezza dei versi»). Significativa anche la prescrizione contenuta negli *Statuta ecclesiae antiqua* 5 (una raccolta di normative che disciplinavano la vita della chiesa gallo-romana del V secolo): *ut episcopus gentilium libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore*.

²⁶ Cfr. NAZZARO 2008: 37.

²⁷ Cfr., ad esempio, Aug. *serm.* 280, sul *dies natalis* di Perpetua e Felicità.

²⁸ Cfr. LUONGO 1992: 21 ss. il quale fa presente che le ipotesi avanzate sulla datazione sono fondate sul racconto che Paolino fa della vita del santo nei *carmm.* 15 e 16 e precisamente sui particolari dei due tempi della persecuzione e della rinuncia di Felice ad avvalersi dell'editto di restituzione dei beni.

dallo stesso Paolino, soprattutto nei *carm.* 15 e 16²⁹ dove però non si forniscono dati cronologici precisi, ma si tende piuttosto a caratterizzare Felice come un *exemplum* di vita cristiana, secondo il modello di santità “monastico ed episcopale” che va affermandosi alla fine del IV sec.³⁰ È altresì incerto se Paolino abbia avuto come fonte una *Vita* scritta del santo accanto a testimonianze orali³¹.

I *Natalicia* possono essere definiti come un racconto *de vita et miraculis Felicis*: i carmi 15 e 16, in particolare, riferiscono della vita terrena del patrono fino alla sua dipartita; il carme 18 tratta degli eventi immediatamente successivi alla sua morte e costituisce il passaggio dalla narrazione delle opere che Felice compì da vivo a quelle che egli continua a realizzare dopo la sua nascita al cielo; i carmi successivi si configurano quindi come “epopea taumaturgica *post mortem*” del patrono³². Tale schema generale diventa poi il modello per le successive vite dei santi³³.

Nei carmi Paolino non utilizza mai il termine *natalicium*, condizionato anche da motivi di ordine metrico. Esso ricorre unicamente in *epist.* 28, 6 (*CSEL* 29, 246, 21-26), in cui il monaco nolano invia al suo amico Severo due suoi *libelli*: *Habes ergo libellos a me duos, unum versibus natalicium de mea sollemni ad dominaedium meum cantilena, cui corpore ac spiritu cotidie, lingua autem quotannis pensito dulcissimum voluntariae servitutis tributum, in die festo consecrationis eius immolans Christo hostiam laudis et reddens altissimo vota mea* («Eccoti dunque due libretti miei: il primo in versi, un natalizio in onore di san Felice, tratto dai miei canti rituali di invocazione, che io ogni anno rivolgo al santo padrone della mia casa: a lui ogni giorno col corpo e con lo spirito, ma ogni anno con

²⁹ Nell'epoca di Paolino si assiste al fiorire della letteratura agiografica: si pensi alle *Vitae* geronimiane e alla *Vita Cypriani* di Ponzio, nonché alla *Vita Martini* di Sulpicio Severo.

³⁰ Cfr LUONGO 1992: 63 ss.

³¹ Propende per l'esistenza di un racconto scritto WALSH 1974: 9; PRETE 1982: 151 rifiuta tale ipotesi. SCIAJNO 2008: 33-34 osserva che “in entrambi i casi il materiale a disposizione di Paolino dovette essere molto esiguo” e che lo scopo del monaco nolano non fu quello di raccogliere dati nuovi, bensì quello di rielaborare le scarse notizie trasmesse dalla tradizione.

³² Cfr. *carm.* 23 (del 401), dove si narra la liberazione di un indemoniato e la guarigione dell'occhio di Teridio; *carm.* 26 (402), contenente il racconto dell'arresto di un incendio e dell'inondazione che minacciano il santuario; *carm.* 27 (403), in cui si parla della visita dell'amico Niceta, al quale Paolino mostra il complesso basilicale in via di costruzione; *carm.* 28 (404), in cui i lavori sono presentati come ultimati e viene narrato un incendio prodigioso che cancella due tuguri che impedivano l'apertura della porta della chiesa; di un terzo tugurio restano solo brandelli, che il superbo colono inizialmente opposti all'abbattimento della sua dimora, sarà in ogni caso costretto a demolire; nel *carm.* 19 (405) a un ladro sacrilego è impedito di rubare una croce preziosa; nel *carm.* 20 (406) si narra il prodigio che impedisce a tre contadini di rubare le offerte promesse al santo; i doni elargiti da Felice, dei quali si parla nel *carm.* 21 – tra un gruppo di ospiti illustri giunti per la festa di quell'anno – si manifestano invece nella conversione di Paolino stesso, nella possibilità a lui offerta di vedere da vicino i resti di Felice e nel dono dell'acqua al santuario. Si può quindi osservare che, in occasione della visita di ospiti illustri, i carmi scritti per la circostanza (segnatamente il 27 e il 21) non comprendono racconti di *mirabilia* troppo vicini al gusto popolare, ma palesano un'arte più matura nel descrivere l'azione del patrono.

³³ KAMPTNER 2005: 11-13.

la mia lingua, io pago il tributo della mia volontaria servitù, allorquando, nel giorno della festa della sua nascita al cielo, *io offro a Cristo il sacrificio di lode e rendo all'Altissimo le mie preghiere*», trad. SANTANIELLO 1992: 133-134).

Il Nolano, secondo la tradizione cristiana, celebra nel *dies natalis* il giorno della morte di Felice³⁴ e persegue un fine che è didattico e parenetico, naturalmente assente nei corrispettivi pagani. La sua poesia è infatti concepita come “prolungamento e spiegazione della Scrittura” e il poeta si configura come pastore e guida del suo uditorio³⁵. Si tratta quindi di una poesia d'occasione “rituale”, dal momento che, come detto, i carmi sono composti e letti per quattordici anni consecutivi.

Nei componimenti paoliniani in onore di Felice sembrano fondersi diversi filoni di letteratura encomiastica: la poesia natalizia, cui rimanda la celebrazione del *dies natalis* (con lo slittamento di significato dal mondo pagano al mondo cristiano di cui si è detto); la tradizione della *laus deorum*³⁶, intesa nella duplice accezione di inno e di *precatio*³⁷, il panegirico imperiale³⁸, con il quale i carmi del Nolano hanno in comune il ripetersi rituale³⁹ e la fruizione pubblica, grazie alla quale tali componimenti avevano anche la

³⁴ Oltre a Paolino, l'unico esempio di *natalizio* indirizzato a un santo è costituito da Ven. Fort. (530-601 ca.) *carm.* 10, 7, che invia al re franco Childeberto II i suoi versi scritti per san Martino. Il metro utilizzato è il distico elegiaco. Il carme comprende una descrizione iniziale della fama e del trionfo del martire (vv. 1-30); il poeta si rivolge quindi al pubblico (è il momento parenetico, presente anche in Paolino), auspicando che il patrono possa intercedere presso Cristo (vv. 30-58), dopo di che apostrofa il re assicurando che san Martino è preposto dal Signore a proteggere la sua terra e a garantirgli una prole numerosa (vv. 59-71). Cfr. BURKHARDT 1991: 170 ss.

³⁵ Cfr. KOHLWES 1979: 169.

³⁶ Per lo stretto rapporto esistente tra *laus deorum* e retorica epidittica, cfr. LA BUA 1999: 37-61 e 368-407 ss., in cui si analizza la presenza di strutture inniche in opere encomiastiche di autori tardoantichi (Optaziano Porfirio, Ausonio, Claudiano, Rutilio Namaziano). Per la ripresa da parte di Paolino di motivi tratti dalla tradizione innica, cfr. GUTTILLA 1991-1993: 93-188. Quest'ultimo ravvisa un'evoluzione diacronica dell'elemento eucologico nei carmi: i primi due *natalicia*, *carmm.* 12 e 13 (il primo un *autopropemptikón* scritto nel 394 in Spagna, il secondo un atto di ringraziamento a Felice scritto nel 395, immediatamente dopo l'arrivo di Paolino a Nola), di ridotta estensione, possono essere considerati alla stregua di preghiere personali rivolte al santo, mentre, a partire dal *carm.* 14, il motivo eucologico si diversifica e l'invocazione a Felice, inserita in contesti più ampi, perde il suo ruolo preminente, divenendo una delle componenti delle poesie in onore del patrono. Che l'inno sia inserito all'interno di altri generi letterari, divenendo, già nella letteratura pagana, un “genere nel genere”, è messo in evidenza da LA BUA 1999: 85 ss.

³⁷ Cfr. LA BUA 1999: 85-86, in cui si precisa che l'inno, teoricamente, ha come finalità la sola celebrazione del dio, senza risvolti pratici; la *precatio*, invece, contiene una richiesta al dio ed è legata a un'occasione di preghiera.

³⁸ Già FONTAINE 1981: 161-162 sottolinea il rapporto che lega i *Natalicia* alla tradizione del panegirico in esametri epici, di cui l'esempio classico è il *Panegirico di Messalla* - [Tib.] 3, 7.

³⁹ *Paneg.* 3, 1, 3 Galletier *sed eam reservo ut quinquennio cursus exacto decennalibus tuis dicam, quoniam quidem lustris omnibus praedicandis communis oratio est* («ma quella – scil. orazione – la conservo per pronunciarla tra cinque anni ai tuoi decennali, poiché a ogni lustro è d'usanza un discorso»). Da segnalare anche i tre panegirici di Claudiano scritti in occasione del terzo, del quarto e del sesto consolato di Onorio nel 396, nel 398 e nel 406 (cfr. l'edizione di J. B. Hall, *Claudianus Carmina*, Leipzig, 1985). Del resto l'intera opera claudiana è marcata da una ritualizzazione corrispondente a quella del cerimoniale imperiale: cfr. FONTAINE 2004: 92. L'intrecciarsi del motivo natalizio, di quello panegiristico e della *laus deorum* si ritrova nel *Panegirico a Massimiano Augusto* di Mamertino, (*Paneg.* 3), risalente al 291 e definito *genethliacus*. Le strutture inniche in *Paneg.* 3 sono analizzate da LA BUA 2009: 150-152. Sul significato del

funzione di veicolare messaggi di carattere sociale in senso lato⁴⁰. A riprova dei possibili spunti che Paolino abbia potuto recepire dalla tradizione della *Lobrede*, giova ricordare che anche il Nolano fu autore di un panegirico a Teodosio, scritto forse nel 395⁴¹ e andato perduto, di cui egli stesso ci dà notizia in *epist.* 28, 6 (CSEL 247, 6-9) *fateor autem idcirco me libenter hunc ab amico laborem recepisce, ut in Theodosio non tam imperatorem quam Christi servum, non dominandi superbia sed humilitate famulandi potentem, nec regno sed fide principe praedicarem* («confesso di aver intrapreso ben volentieri questo lavoro, richiestomi da un amico, proprio per celebrare nella persona di Teodosio non tanto l'imperatore quanto il servo di Cristo: un uomo potente non nell'orgoglio del potere, ma nell'umiltà del servizio; principe non per il regno, ma per la fede», trad. SANTANIELLO 1992: 135)⁴².

Del resto, sempre per quel riguarda il rapporto tra panegirico pagano e panegirico cristiano, è stato messo in evidenza come molti Padri della Chiesa, soprattutto orientali, si ispirino ai λόγοι ἐπιδεικτικοί nella composizione dei loro panegirici per i martiri, soprattutto nell'inserimento dell'elemento narrativo (comprendente la vita, le gesta e la morte del santo), strutturato in maniera organica. Nella chiesa d'Occidente, invece, soprattutto in Agostino, tende a prevalere il momento dottrinale e parenetico, mentre le parti narrative o hanno un ruolo subordinato, in quanto finalizzate all'edificazione dei fedeli o, qualora siano introdotte senza fini particolari, sono esigue per estensione e

termine *genethliacus* in relazione a tale panegirico, non c'è accordo tra gli studiosi: secondo GALLETIER 1949: 11, si tratta dell'anniversario dell'assunzione dei titoli di *Herculius* e *Iovius* da parte di Massimiano e Diocleziano. C. E. V. NIXON, "The Epiphany of the Tetrarchs? An Examination of Mamertinus' Panegyric of 291", *Transactions of the American Philological Association*, 111, 1981, 157-166, ritiene, viceversa, che il discorso celebri proprio il compleanno dell'imperatore.

⁴⁰ È un tratto questo, sconosciuto al *natalicium* pagano, che, soprattutto nella sua fase iniziale, era di carattere strettamente privato, in quanto costituito da semplici biglietti che accompagnavano doni per il genetliaco. Per quel che riguarda la funzione sociale dei discorsi epidittici.

⁴¹ Per la datazione cfr. KOHLWES: 1979 n. 37. H. SIVAN, *The last Gallic Panegyric: Paulinus of Nola on Theodosius I*, in *Studies in Latin Literature and Roman History*, VII, C. Deroux (ed.), Bruxelles, 1994, 577-594 anticipa l'opera, considerandola la prima prova di Paolino convertito (scritta quindi prima del 390-394). Lo scopo del panegirista sarebbe stato quello di comporre un encomio "cristiano", mettendo in evidenza le virtù del sovrano, come la fede, l'umiltà e la sottomissione alla Chiesa e conferendo una certa importanza alla legislazione religiosa di Teodosio. È probabile che il Panegirico sia stato composto con il beneplacito di Ambrogio di Milano: la persona che ne aveva sollecitato la composizione, Endeleshio, era infatti vicina agli ambienti ambrosiani: cfr. PRICOCO 1998: 243-246.

⁴² Un giudizio positivo sulla perduta opera di Paolino è espresso in Hier. *epist.* 58, 8 (CSEL 54, 538, 7-12): *Librum tuum, quem pro Theodosio Principe ... compositum transmisisti, libenter legi: et praecipue mihi in eo subdivisio placuit: cumque in primis partibus vincas alios, in penultimis te ipsum superas. Sed et ipsum genus eloquii pressum est et nitidum; et, cum Tulliana luceat puritate, crebrum est in sententiis ... Præterea magna est rerum consequentia; et alterum pendet ex altero. Quidquid assumpseris, vel finis superiorum, vel initium sequentium est* («Ho letto volentieri il libro che mi hai mandato, in favore dell'imperatore Teodosio; mi è piaciuta soprattutto la suddivisione: mentre nelle prime parti superi gli altri, verso la fine superi te stesso. Lo stile è conciso e le espressioni nette, e mentre brilla di una purezza ciceroniana, è ricco di frasi lapidarie. Il ragionamento inoltre è consequenziale e tutto si tiene legato, in alcuni passi con ciò che precede, in altri con ciò che segue»).

consistono in accenni privi di compattezza. Altro importante fattore che influenza il contenuto e il tono del discorso e che costituisce un discrimine all'interno della produzione panegiristica era rappresentato dal contesto in cui il discorso era recitato⁴³.

Nei *Natalicia* sono presenti, infine, anche generi tipicamente cristiani: la biografia agiografica (soprattutto nei *carm.* 15 e 16⁴⁴, sebbene non manchino degli spunti riconducibili a tale genere letterario anche nelle altre poesie scritte per la festa del santo patrono) e il genere omiletico⁴⁵.

I. 4 Modalità di diffusione e pubblico dei *Natalicia*

Visto il carattere pubblico dei *Natalicia*, è importante cercare di individuare il tipo di destinatario cui il poeta si rivolge. È lo stesso Paolino a informarci sia della recitazione pubblica dei suoi carmi, nel giorno di san Felice (*carm.* 16, 12-14 [CSEL 30, 24, 12-14] *hunc etiam oris / obsequio celebrare per annua carmina sanctum / fas mihi*, «Per me è sacro dovere celebrarlo anche con l'ossequio della bocca mediante carmi annuali», trad. RUGGIERO 1996: 265) sia della loro circolazione scritta (*epist.* 28, 6 [CSEL 29, 246], in cui il monaco nolano invia all'amico Severo due suoi *libelli*, tra cui un *natalicium*: *Habes ergo libellos a me duos, unum versibus natalicium de mea sollemni ad dominaedium meum cantilena, cui corpore ac spiritu cotidie, lingua autem quotannis pensito dulcissimum voluntariae servitutis tributum, in die festo consecrationis eius immolans Christo hostiam laudis et reddens altissimo vota mea*, «Eccoti dunque due libretti miei: il primo in versi, un natalizio in onore di san Felice, tratto dai miei canti rituali di invocazione, che io ogni anno rivolgo al santo padrone della mia casa: a lui ogni giorno col corpo e con lo spirito, ma ogni anno con la mia lingua, io pago il tributo della mia volontaria servitù, allorquando, nel giorno della festa della sua nascita al cielo, io offro a Cristo il sacrificio di lode e rendo all'Altissimo le mie preghiere», trad. SANTANIELLO 1992: 133-134⁴⁶).

Diverso il problema relativo all'individuazione del pubblico che ascoltava la recitazione orale del poeta nel giorno della festa. Dal momento che Paolino tace al riguardo, si

⁴³ Cfr. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921: 203 e 216 ss.. L'osservazione vale anche per il *carme* 21, in cui Paolino dà vita a una sorta di epica locale, ricordando alcuni eventi salienti che hanno interessato la comunità nolana in particolare.

⁴⁴ Cfr. LUONGO 1992 e PRETE 1982: 150 ss.

⁴⁵ Cfr. FONTAINE 1974: 135 n. 9, che osserva che i *Natalicia* sono da collegarsi alle omelie che il vescovo teneva in occasione della festa di un santo e KAMPTNER 2005: 16 ss. sul carattere di *Heiligenpredigt* del *carm.* 18.

⁴⁶ Cfr. Introduzione I. 3, in cui il passo è citato in quanto contiene l'unica attestazione, nell'opera di Paolino, del termine *natalicium*.

possono formulare soltanto ipotesi: o la folla degli uditori era composta da tutti i pellegrini che confluivano a Nola (dunque anche da contadini illetterati)⁴⁷ oppure Paolino si rivolgeva ad un pubblico selezionato composto dagli amici che venivano a trovarlo per l'occasione⁴⁸.

L'ultimo in ordine cronologico che si pronuncia a favore della seconda alternativa è Sciajno 2008: 30, il quale cita il proemio dall'opera di Beda (VII-VIII sec.) *Beati Felicis Confessoris Vita*⁴⁹ (una versione in prosa dei carmi 15, 16 e 18), che afferma espressamente che le poesie del Nolano, essendo scritte in una lingua inaccessibile per i lettori che non siano esperti di lettere (come, appunto, i monaci suoi allievi), necessitano di una redazione in prosa. Ora, conclude Sciajno, se per i confratelli di Beda i *Natalicia* erano difficili da comprendere, lo saranno stati tanto più per le masse incolte che accorrevano a Nola.

A questa legittima e pertinente osservazione si può obiettare evocando un altro caso di recitazione pubblica di opere in versi, quello di Aratore (VI sec.), cui assistettero anche semplici fedeli: *litterati omnes, doctissimique continuo rogaverunt ut eum iuberet (scil. Surgenzio) eum publice recitari; quod cum fieri praecepisset in ecclesia beati Petri quae vocantur ad Vincula, religiosorum simul ac laicorum nobilium sed et e populo diversorum turba convenit* («Tutti i letterati e i più dotti chiesero insistentemente che ne ordinasse [scil. Surgenzio] una lettura pubblica; avendo ordinato che ciò avvenisse in San Pietro in Vincoli, convenne una folla di religiosi misti a laici nobili, ma anche del popolo ... »)⁵⁰. Le letture davanti a un pubblico eterogeneo ebbero luogo in San Pietro in Vincoli e furono scaglionate in quattro giorni, tra l'aprile e il maggio del 544. Le letture precedenti, che si erano invece tenute in San Pietro in Vaticano, avevano avuto come uditori selezionati solo «il papa, vescovi, preti, diaconi e gran parte del clero»⁵¹. Se dunque la prassi della lettura

⁴⁷ FONTAINE 1981: 172 n. 305 ipotizza un pubblico vario per i carmi 14 e 15; COSTANZA 1971: 271 ritiene che i carmi fossero recitati davanti alla folla (tranne i *carm.* 12, 13 e 14); S. PRETE, *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano*, Bologna, 1964, p. 135 ritiene che alcuni furono letti pubblicamente, altri destinati (*carm.* 21 e 27) ad un uditorio scelto. Dello stesso avviso è MRATSCHEK 2002: 403 si sbilancia a favore della eterogeneità del pubblico.

⁴⁸ È l'opinione di FABRE 1949: 372. Cfr. anche KOHLWES 1979: 214 n. 63 rimanda a *carm.* 27, 397-402 (CSEL 30, 279, 397-402), dove il poeta distingue quelli che sono venuti da Felice per pregare (si alluderebbe qui a personaggi di spicco, ai quali Paolino riserva dei *cenacula* in posizione sopraelevata da cui si può vedere l'altare di Felice), da quelli che intraprendono il pellegrinaggio mossi dalla *cura bibendi*. Per i contadini Paolino ha fatto dipingere la chiesa con scene bibliche, affinché lo stupore dovuto alla vista delle immagini, potesse trattenerli dal mangiare e dal bere (cfr. 27, 542-595).

⁴⁹ PL 94, 789-798.

⁵⁰ La «notizia» in cui si descrivono le modalità di lettura dell'*Historia Apostolica* è contenuta in vari manoscritti dell'opera di Aratore, tra cui il *Vat. Pal. Lat.* 1716 (X sec.). Cfr. P-A DEPROOST, *L'apôtre Pierre dans une épopée du VI siècle*, Paris, 1990, p. 31.

⁵¹ Cfr. DEPROOST 1990: 30

coram populo è attestata nel caso di Aratore, anche Paolino avrebbe potuto fare lo stesso in occasione della festa di san Felice, anche se sappiamo che non tutti i *Natalicia* furono recitati pubblicamente a Nola⁵². È certo, in ogni caso, che i pellegrini illetterati non potessero essere i destinatari diretti dei carmi. Se questi ultimi, tuttavia, venivano letti in chiesa, è probabile che l'accesso ai fedeli non fosse vietato (come non lo fu nel caso di Aratore)⁵³.

In favore dell'ipotesi della lettura pubblica, si può addurre ancora un'altra prova: al v. 203, il poeta addita a un "voi" imprecisato i suoi ospiti di alto rango: *videtis omnes munera hoc anno data*. Tale affermazione potrebbe rientrare nel gioco della *fictio* poetica, ma potrebbe altresì presupporre un pubblico di ascoltatori diverso dai personaggi menzionati nel carme⁵⁴.

Ancora più arduo è stabilire se i carmi (nella redazione scritta) circolassero in ambienti non cristiani e se, più in generale, i pagani leggessero poesia cristiana: Fontaine⁵⁵ mantenendo un atteggiamento cauto, ritiene la fruizione di opere cristiane da parte dei pagani "non sufficientemente dimostrata", Duval⁵⁶, invece, a proposito del *carm.* 22 a Giovio, parla di "lettera aperta", mentre sull'epitalamio (*carm.* 25) afferma che i motivi protrettici in esso contenuti si spiegano "par le caractère «mondain» d'un mariage dans la «gentry» d'Italie du Sud". Herzog ritiene "molto dubbia" la circolazione in ambienti pagani di opere di contenuto cristiano⁵⁷, per poi mostrarsi più possibilista⁵⁸. Viceversa Amherdt e Walsh si pronunciano a favore di una diffusione dei carmi paoliniani nell'aristocrazia gallo-romana⁵⁹. Si può dunque ammettere anche per i carmi paoliniani, come del resto per i panegirici imperiali, una *hidden audience*, che svincola questi prodotti letterari da un'esclusiva fruizione effimera e occasionale e li rende uno strumento

⁵² È il caso dei *carmi* 12 e 13, per cui cfr. SCIAJNO 2008: 25.

⁵³ La prassi della lettura pubblica è confermata anche da Ennodio (VI sec.), che bolla tale usanza in *carm.* 1, 9 *praef.* (CSEL 6, 532, 2-3 ; 8-9) ... *per crepantes ex more vulgi cuneos vocum plausus expetat* ... *Nunc cur recitet publice quem laus nec decet publica nec delectat?*

⁵⁴ cfr. Introduzione I. 5. b).

⁵⁵ Cfr. HERZOG (discussione) 1977: 412

⁵⁶ Cfr. HERZOG (discussione) 1977: 413

⁵⁷ Cfr. HERZOG (discussione) 1977: 382

⁵⁸ Cfr. HERZOG (discussione) 1977: 413

⁵⁹ Cfr. AMHERDT 2004: 81 dove si dà particolare risalto alla dimensione sociale della letteratura nel modo tardoantico: a proposito della corrispondenza con Ausonio si mette significativamente in luce: "Ausone écrivait au nom des aristocrates, la réponse de Paulin est aussi collective". WALSH, *Paulinus of Nola and the Conflict of Ideologies in the Fourth Century*, in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, edd. P. Granfield and J. Jungmann, I-II, Münster Westf., 1970, 2, pagg. 565-571, sostiene che l'obiettivo principale di Paolino nella stesura delle poesie fu quello di spedirle in forma scritta agli amici in Gallia.

attraverso cui la Chiesa veicola le proprie idee, per affermare il proprio controllo sulla società⁶⁰.

⁶⁰Così GIARDINA-SILVESTRINI 1989: 611 ss., in riferimento alla modalità di fruizione e alla funzione dei panegirici imperiali.

I. 5 Il *Carme* 21

I. 5. a) Caratteri generali

Il *carme* 21 Hartel (XIII natalizio) fu composto per la festa di San Felice del 14 gennaio del 407. Paolino fa infatti riferimento alla minaccia dei Goti (vv. 10 *instantesque Getas ipsis iam faucibus urbis*) e alla loro sconfitta (vv. 20-22 *mactatis pariter cum rege profano / hostibus Augusti pueri victoria pacem / reddidit*), da parte delle truppe del giovane Augusto, Onorio, guidate da Stilicone. Si tratta, precisamente, della disfatta dei Goti di Radagaiso contro le truppe di Stilicone nella battaglia di Fiesole. Sulla datazione di quest'ultima sono state avanzate due ipotesi: il 405⁶¹ o il 406. L'argomento decisivo a favore di quest'ultima è offerto dal fatto che nel *Codex Theodosianus* 7, 13, 16-17 si cita un decreto speciale del 17 e 19 aprile del 406⁶², in cui si mobilitano uomini schiavi e liberi per il servizio militare⁶³. Dunque, se la vittoria sui Goti ebbe luogo nel 406, il *carme* 21 è del 407.

Il *carme* consta di 858 versi, incorniciati da una introduzione (vv. 1-104) e da una chiusa (vv. 848-58). Essi sono così ripartiti: esametri (vv. 1-104), trimetri giambici⁶⁴ (vv. 105-271), distici elegiaci (vv. 272-343), esametri (vv. 344-858). All'interno dei *Natalicia* il *carme* 21 costituisce l'esempio più alto di *varietas*, che si estrinseca nella variazione dei *genera elocutionis*, sul piano del contenuto e su quello della forma.

⁶¹ La data del 405 è sostenuta da Prospero Tirone, *Epitoma* 1228 (MGH AA 9, 465): *Radagaisus in Tuscia multis Gothorum milibus caesis ducente exercitum Stilichone superatus et captus est*. I *Consularia italica* 535 (MGH AA 9, 299) pongono la battaglia di Fiesole al 23 agosto 406, mentre la *Chronica gallica a. CCCCLII* 52 (MGH AA 9, 652) contiene solo un riferimento all'anno di morte di Radagaiso (405, appunto). Muratori, nella sua edizione (*S. P. Meropii Paulini Nolani Episcopi Opera*, Verona, 1736, in PL 61, 509) accetta il 406 come data di composizione, basandosi proprio sulla notizia di Prospero.

⁶² *Imppp. arcadius, honorius et theodosius aaa. provincialibus. contra hostiles impetus non solas iubemus personas considerari, sed vires, et licet ingenuos amore patriae credamus incitari, servos etiam huius auctoritate edicti exhortamur, ut quamprimum se bellicis sudoribus offerant, praemium libertatis, si apti ad militiam arma susceperint, pulveratici etiam nomine binos solidos accepturi: praecipue sane eorum servos, quos militia armata detentat, foederatorum nihilo minus et dediticiorum, quoniam ipsos quoque una cum dominis constat bella tractare. dat. xv kal. mai. ravenna arcadio a. vi et probo viro clarissimo cons. (17 aprile 406) Idem aaa. provincialibus. provinciales pro imminentibus necessitatibus omnes invitamus edicto, quos erigit ad militiam innata libertas. ingenui igitur, qui militiae obtentu arma capiunt amore pacis et patriae, sciant se denos solidos patris rebus de nostro percepturos aerario, quibus tamen ternos ex summa supra dicta iam nunc solidos praeberi mandavimus, nam optimos futuros confidimus, quos virtus et utilitas publica necessitatibus obtulit. dat. xiii kal. mai. ravenna arcadio a. vi et probo cons. (19 aprile 406).*

⁶³ L'osservazione è stata avanzata da O. SEECH, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 2, Anhang, Stuttgart, 1966, 587 e condivisa da E. STEIN, *Geschichte des spätromischen Reiches*, I, Wien, 1928, 280-81. Cfr. anche FABRE 1948, 12; 39 e 114 n. 3.

⁶⁴ Sulla natura dei giambi non c'è accordo tra gli studiosi. La maggior parte li ritiene trimetri, ma non manca chi, come HEALY 1975: 249 e FONTAINE 1981: 162, li definisce senari. Una trattazione del problema è offerta *infra*.

È, del resto, lo stesso Paolino ad insistere sul criterio della *variatio*, implicitamente, mediante l'utilizzo di termini che rimandano a questo concetto⁶⁵, ed espressamente ai vv. 100-104, nei quali elenca i diversi metri del componimento e accenna ad una gerarchia dei contenuti. E proprio in base al contenuto delle varie sezioni del *carme*, il poeta adopera metri e stili diversi.

I. 5. b) Varietà formale

Dal punto di vista formale la *poikilia* è ravvisabile nella scelta della polimetria: dal momento che proprio la sezione in cui si parla più diffusamente dei pii ospiti è quella scritta in metro diverso (cfr. i vv. 198-271 in trimetri e i vv. 272-343 in distici), si concorda nell'individuare la ragione della combinazione di vari metri nella volontà di Paolino di rendere omaggio ai suoi dotti amici adeguando il proprio canto al loro alto livello sociale e culturale⁶⁶. Tale ipotesi è corroborata dal fatto che anche i due polimetri precedenti (scritti nel 393 e nel 394), sono indirizzati ad una personalità di rilievo nel mondo delle lettere, il maestro Ausonio⁶⁷. La ripresa della polimetria – dopo tredici anni rispetto ai *carmi* 10 e 11

⁶⁵ Dall'analisi delle occorrenze di termini afferenti al campo semantico della "varietà" (usati per lo più nei passi di carattere metaletterario), si evince l'importanza che tale concetto assume all'interno del *carme* 21, diversamente che negli altri *Natalicia*. Paolino allude alla *poikilia* formale del componimento utilizzando gli aggettivi *varius* (cfr. vv. 56; 86; 103); *diversus* (v. 329); *multimodis* (v. 85) e il verbo *muto* (v. 58). Gli stessi aggettivi fanno riferimento anche alla varietà contenutistica, riflesso della varietà dei doni che Cristo ogni anno offre per mezzo di Felice: *varius* (vv. 57; 197; 347); *diversus* (vv. 194 e 357).

⁶⁶ Cfr. CONSOLINO 2008: 273. Si può ancora osservare che la stretta connessione tra motivo panegiristico e *varietas* è attestata già in Mart. 8, *praef. quam (scil. materiam) quidem subinde aliqua iocorum mixtura variare temptavimus ne caelesti verecundiae tuae laudes suas, quae facilius te fatigare possint quam nos satiare, omnis versus ingereret*. "... materia che io ho cercato di tanto in tanto di variare, mescolandovi alcuni scherzosi motivi, per evitare che tutti i miei versi tributassero alla tua divina modestia i loro elogi, che potrebbero arrecare più fastidio a te che soddisfazione a me" (trad. G. NORCIO, M. V. Marziale, *Epigrammi*, Torino, 2006, p. 750). L'ottavo libro degli Epigrammi di Marziale è dedicato a Domiziano. A lui si rivolge il poeta affermando che inserirà dei motivi scherzosi per non tediare il principe con una successione continua di lodi. La stretta connessione tra varietà e intento panegiristico in Marziale è sottolineata da JOHANNSEN 2006: 93: "Sie (*scil. variatio*) ist wiederum auf das engste verknüpft mit dem anderen Themenbereich dieser *epistula* (*scil. la prefazione dell'ottavo libro degli Epigrammi*), der Kaiserpanegyrik, denn als Grund für seine Anwendung des Prinzips der *variatio* gibt Martial an, er habe Domitian in seinem Buch nicht durch unausgesetztes Lob langweilen wollen". Mentre però la *varietas/variatio* di Marziale investe solo il piano del contenuto, nel *carme* 21 essa concerne principalmente la *facies* metrica dei versi; parimenti, mentre il poeta iberico spiega il suo *variare* con la volontà di non risultare troppo molesto all'imperatore, Paolino giustifica la sua polimetria con il bisogno di presentare un omaggio consono al suo *patronus*.

⁶⁷ L'osservazione è mutuata da CONSOLINO 2008: 273 ss., che individua un'altra caratteristica comune ai *carmi* 10, 11 e 21, cioè la presenza del motivo autobiografico, ragion per cui "la scelta della polimetria coincide con la messa a nudo di aspetti legati alla sfera intima". FILOSINI 2008: 40 si muove sulla stessa linea mettendo in evidenza come in Ausonio la polimetria serve a marcare il carattere ludico dei componimenti in cui essa è adottata, mentre per argomenti seri si predilige l'esametro. Paolino, invece, in ciò distaccandosi dal suo maestro, utilizza la varietà formale anche in componimenti che non hanno nulla di nugatorio, ma nei quali, al contrario, si parla di scelte di vita. Va infine osservato che anche il *carme* 33 (*obitus Baebiani*) è un polimetro. Sulla paternità paoliniana di quest'ultimo esiste però una *vexata quaestio*, per cui rimando a CONSOLINO 2008: 262 n. 5 e ai riferimenti bibliografici ivi riportati.

– in un *natalicium*, costituisce la piena realizzazione del programma poetico che Paolino esponeva al suo maestro.

Tale finezza nell'uso del polimetro – che va al di là della ragione esplicitamente addotta da Paolino per motivare la sua scelta metrica, cioè esprimere la propria gratitudine al patrono trasponendo sul piano formale la varietà dei doni che san Felice gli offre (cfr. vv. 56-59) – poteva essere colta solo da coloro che erano in possesso del necessario bagaglio di cultura e di erudizione (come Melania o Aproniano). Si delinea a questo punto un duplice livello di interlocutori, nell'ambito della cerchia dei dotti: coloro che sono in grado di dialogare con un intellettuale come Paolino, cogliendo i suoi impliciti riferimenti alle problematiche letterarie, sia della tradizione classica sia di quella cristiana, e un uditorio più ampio, che doveva invece accontentarsi della motivazione fornita esplicitamente dal poeta, per giustificare il suo artificio metrico.

I. 5. b). 1 Esametro

L'utilizzo dell'esametro nel racconto della vita terrena di Felice (*carmm.* 15 e 16) e dei prodigi da lui operati *post mortem* (in tutti gli altri *Natalicia*) è riconducibile essenzialmente alla volontà di conferire un carattere epico ed encomiastico alla vicenda del patrono⁶⁸.

I. 5. b). 2 Trimetro giambico

Il ricorso al trimetro giambico stichico è limitato al *carm.* 7, una parafrasi del *Salmo* 1⁶⁹, e a *epist.* 32, 10 (*CSEL* 29, 286, 8-21), che contiene 14 versi sui mosaici della volta dell'abside della basilica di san Felice a Nola.

Nel *carm.* 21, la scelta in favore del trimetro è finalizzata all'imitazione del parlato in una sezione che ricalca le *Heiligenpredigten*. Già nel mondo antico, infatti, il giambo era sentito come il metro più adatto a riprodurre la lingua non elevata: cfr. Arist. *poet.* 1449 a 25 μάλιστα γὰρ λεκτικῶν τῶν μέτρων τὸ ἰαμβεῖόν ἐστιν. Σημεῖον δὲ τούτου· πλεῖστα γὰρ ἰαμβεῖα λέγομεν ἐν τῇ διαλέκτῳ τῇ πρὸς ἀλλήλους,

⁶⁸Cfr. CONSOLINO 2008: 271 ss., che inquadra l'utilizzo dell'esametro nei *Natalicia* in base al genere dei singoli componimenti: i primi tre (*carmm.* 12-14), sono in sostanza delle preghiere, scritte in esametri, dal momento che anche Ausonio aveva optato per il verso eroico nelle preghiere da lui composte (*eph.* 3 e *prec. var.* 2 e 3 Green). Per i *carmm.* 15 e 16 il modello è Claudiano, il cui epos presenta un nesso inestricabile fra componente epica e panegiristica, mentre nei carmi che narrano i prodigi avvenuti dopo la morte di Felice il precedente è da rintracciare nelle *Laudes domini*, un poemetto di 148 versi, scritto fra il 317 e il 324, in cui si parla "dell'abbraccio *post mortem* di due casti sposi". L'esametro, infine, è il metro tradizionalmente più adatto per i vari generi presenti nei *Natalicia*, ad esempio l'epillio, le digressioni descrittive e le sezioni di tono più marcatamente eucologico.

⁶⁹CONSOLINO 2008: 269.

ἑξάμετρα δὲ ὀλιγάκις καὶ ἐκβαίνοντες τῆς λεκτικῆς ἁρμονίας («quello giambico è il metro più vicino al parlato; e la prova ne è questa: spesso nel parlare tra noi pronunciamo dei giambi mentre molto di rado degli esametri, ed allora ci solleviamo al di sopra della cadenza del parlato»).

È opportuno altresì sottolineare che in questa sezione il poeta ritaglia per sé il ruolo di *Festordner* e dà vita “a una sorta di poesia mimico-drammatica di matrice alessandrina”, già osservata nel caso dell’epitalamio a Giuliano e Titia (*carm.* 25)⁷⁰; e il metro più idoneo ad esprimere l’azione è proprio il giambo, secondo quanto afferma Arist. *poet.* 1459 b 35 ... τὸ δὲ ἰαμβεῖον καὶ τετράμετρον κινητικὰ καὶ τὸ μὲν ὀρχηστικὸν τὸ δὲ πρακτικόν («... invece il trimetro giambico e il tetrametro trocaico sono mossi e il secondo è fatto per la danza mentre il primo per l’azione»).

Altro fattore ad aver determinato l’utilizzo del trimetro potrebbe ravvisarsi nella scarsità di riferimenti classici in una sequenza in cui vengono sviluppate per lo più tematiche cristiane⁷¹.

Da tener presente che già Prudenzio aveva adottato il trimetro giambico stichico nelle prefazioni, di contenuto biblico-teologico, a due sue opere didascaliche in esametri, la *Psychomachia*, e l’*Hamartigenia*. Nell’*Apotheosis* la prefazione è in distici giambici (trimetro e dimetro).

I. 5. b). 3 Distico elegiaco

Sono scritti in distici la prefazione dell’epistola ad Ausonio del 393 (*carm.* 10, 1-18 [CSEL 30, 24, 1-18])⁷², il carme al giovane Licenzio (*epist.* 8 del 396 circa), la *consolatio* a Pneumazio e Fedele per la morte del piccolo Celso (*carm.* 31), scritta fra il 393 e il 396, l’epitalamio per Giuliano e Titia (*carm.* 25 [CSEL 20, 238-245]), composto fra il 400 e il 404. Il Nolano adotta il distico elegiaco anche per i *tituli* delle basiliche di Nola, di Fondi e di *Primuliacum*⁷³.

Il distico elegiaco risponde al bisogno di creare un’atmosfera familiare, all’insegna del canto corale, dell’armonia e della pace, un’atmosfera che sia adatta ad accogliere gli ospiti

⁷⁰Cfr. PISCITELLI 1993: 125

⁷¹Cfr. FILOSINI 2008: 41.

⁷² La prassi di scrivere in distici epistole prefatorie a componimenti in esametri è ampiamente attestata a partire dal IV sec., con Optaziano Porfirio e Ausonio, e nel V-VI secolo, con Claudiano, Sedulio, lo Pseudo Prospero, Aratore, Venanzio Fortunato: cfr. BRAIDOTTI 1993: 57-83.

⁷³Cfr. PISCITELLI 1993: 99 e CONSOLINO 2008: 264-265. Il distico conosce un largo impiego in iscrizioni con finalità liturgiche e nelle epigrafi: cfr. ALFONSI-SCHMID 1959: 1051.

illustri giunti a Nola⁷⁴. Non a caso in questa sezione Paolino, nell'assimilare se stesso e le altre nove persone a una cetra a dieci corde suonata da Cristo musico, attraverso il plettro che è Felice, si sofferma sui vincoli parentali esistenti tra i membri del gruppo, reinterpretandoli in chiave mistica.

Uno stesso procedimento si riscontra nella *consolatio* per la morte del piccolo Celso (*carm.* 31, 616-632 [CSEL 30, 320, 616-632])⁷⁵. Nella parte finale del componimento (vv. 616-632), Paolino dipinge un quadro di squisita intimità familiare rievocando lo stretto legame esistente tra lui e Pneumazio, il padre del piccolo defunto. Dapprima afferma che tale legame è basato su vincoli di sangue (v. 624 *nam tua de patrio sanguine vena sumus*), in seguito, tale vincolo viene spiritualizzato in uno slancio di comprensione fraterna (anche Paolino aveva subito la perdita di un figlio): non è più il legame parentale a unire i due uomini, ma la comune sventura (vv. 600 ss.) e soprattutto il comune bisogno di affidarsi alle preghiere di Celso, che può tanto presso il Signore (vv. 626-628).

Lo stesso vale per l'*Obitus Baebiani* (*carm.* 33), sebbene l'attribuzione del componimento a Paolino è stata revocata in dubbio da taluni studiosi⁷⁶: nella sezione finale in distici, vv. 101-126, si descrive il ricongiungimento ultraterreno di Bebiano con la moglie e il figlio, mediante un legame eterno, sottratto alla caducità umana.

Anche in un altro carme spurio, *carm. app.* 1, l'uso del distico nei vv. 17-122 [CSEL 30, 242-243], dopo un inizio in anacreontici, è motivato dal fatto che il componimento costituisce una meditazione sulla vita umana che il marito offre alla propria moglie.

Nell'epistola a Licenzio (*epist.* 8, del 396 circa), Paolino, mediante l'utilizzo del distico elegiaco, conferisce alle sue esortazioni un tono affettuoso, che facilita il relazionarsi al giovane. Da notare che anche Orienzio, nel *Commonitorium*, perseguendo lo stesso obiettivo, opta per il metro elegiaco⁷⁷.

Per quel che riguarda l'*Epitalamio per Giuliano e Titia* (*carm.* 25), la scelta del distico per una tipologia di componimento che predilige l'esametro, obbedisce a un criterio di *oppositio in imitando*: Paolino oppone, attraverso il metro, il suo nuovo carme d'amore cristiano ai carmi esaltanti l'amore pagano⁷⁸.

Nei poeti elegiaci, le relazioni tra l'amante e la sua *puella* sono sempre fragili e soggette alla precarietà, perché instaurate fra attori esclusivamente umani⁷⁹. Nel poeta cristiano, invece, i vincoli che si instaurano tra gli uomini acquistano autenticità e stabilità in quanto ispirati e suggellati dall'azione di Dio. Ad esempio, la *fides*, che in Properzio dovrebbe essere la base del rapporto fra l'*amator* e la *puella*, è costantemente agognata e mai pienamente raggiunta, tanto da determinare nel poeta la dolorosa consapevolezza

⁷⁴Cfr. PISCITELLI 1993: 102.

⁷⁵Per un'analisi contenutistica dettagliata, cfr. PISCITELLI 1993: 103-118 e PISCITELLI 2006: 197-208.

⁷⁶Cfr. CONSOLINO 2008: 262 n. 5 e i riferimenti bibliografici ivi riportati.

⁷⁷Cfr. PISCITELLI 1993: 102.

⁷⁸Cfr. PISCITELLI 1993: 118 ss., in cui si registrano puntualmente le divergenze e le analogie, contenutistiche e formali, tra il *carm.* 25 e la tradizione degli epitalami pagani. Cfr. anche PISCITELLI 2006: 197-208.

⁷⁹Di qui la tensione, che accomuna il poeta pagano e il poeta cristiano, verso l'assoluto, cui fa da contraltare la consapevolezza della propria fragilità. Cfr. FONTAINE 1993: 45.

dell'impossibilità di un'unione stabile⁸⁰; in Paolino, invece, la *fides* diviene il fattore che unisce lui ai suoi ospiti nel nome del comune Dio (v. 339 *Plena perfectis sensibus harmonia, / si pax nostra deo totis sit consona fibris / simus ut uniti corpore mente fide*); così anche la *pax*, che negli elegiaci può designare, tra l'altro, la condizione di chi è *liber* da cure amorose, è sempre percepita come precaria, in quanto minacciata costantemente dal ritorno incontrastabile della passione (cfr. Prop. 2, 2, 1-2 *Liber eram et vacuo meditabar uiuere lecto: / at me composita pace fefellit Amor*, «Ero libero e meditavo di giacere nel letto da solo: ma Amore mi ingannò, con quello stato di pace»)⁸¹; in Paolino, viceversa, la *pax* tra i fedeli porta una piena e stabile armonia, in quanto è il riflesso della pace divina (v. 337-338 *Plena perfectis sensibus harmonia, / si pax nostra deo totis sit consona fibris*).

Il distico elegiaco, nel *carm.* 21, può avere altresì la funzione di presa di contatto con gli illustri pellegrini, prima di ricordare, insieme a loro, i *munera Felicis*: in tal senso, mediante il ricorso al metro elegiaco, il poeta riprende la consuetudine, largamente attestata nella *Spätantike*, di comporre in distici elegiaci le prefazioni di testi esametrici, nelle quali l'autore stabilisce un ponte con il pubblico⁸². Del resto è proprio all'inizio della sezione in distici che il poeta, nel rivolgersi ai propri ospiti, con l'intenzione di stabilire con loro un contatto diretto, abbandona il discorso in prima persona (cfr. v. 270 *votum dedico*) e adotta la seconda persona plurale (cfr. v. 272 *magnificate* e v. 273 *psallite*).

I. 5. c) Varietà contenutistica

La varietà contenutistica si manifesta nella diversità dei temi trattati, cui corrisponde una

⁸⁰ Cfr. FONTAINE 1993: 47-48

⁸¹ Cfr. T. RIESENWEBER, *Uneigentliches Sprechen und Bildermischung in den Elegien des Propertius*, Berlin, 2007, 177: "Hier wird Freiheit mit Frieden gleichgesetzt, das Bild des *servitium amoris* mit dem der *militia amoris* kombiniert".

⁸² Nella tarda antichità Claudiano utilizza ben dodici volte il distico elegiaco nella prefazione a opere in esametri. Si trovano esempi di questa tendenza letteraria anche in Sidonio Apollinare (BRAIDOTTI 1993: 57 n. 3). Secondo P. L. SCHMIDT, *Politik und Dichtung in der Panegyrik Claudians*, Konstanz, 1976, 63-65, la consuetudine di Claudiano di far precedere delle prefazioni in distici alle sue opere esametriche è dovuta all'influsso dei poeti greci tardi, che davano inizio alle loro opere d'occasione con prefazioni in metro giambico, meno solenni: Claudiano latinizza tale uso greco, ricorrendo al distico elegiaco, forma poetica più adatta ad esprimere i sentimenti personali, che fungerebbe da *προαίτιον*, cioè da presa di contatto con il pubblico. Cfr. nota 80. Differentemente, come si è detto, Prudenzio predilige il metro giambico, nelle prefazioni di contenuto biblico teologico, alle sue opere didascaliche in esametri. Cfr. anche GARZYA 1984: 48 ss. Alla luce di queste considerazioni, i vv. 272-342 potrebbero considerarsi come una sorta di prefazione al *fundamentum* del carne, la parte in cui si parla più direttamente di Felice.

diversità di generi⁸³. Il rendimento di grazie a Felice si esprime infatti nella celebrazione dei vari *dona* elargiti dal santo: la visita dei pii amici, la conversione stessa di Paolino, la presenza delle sacre reliquie e l'approvvigionamento idrico del santuario. Si alternano pertanto sezioni di contenuto encomiastico,⁸⁴ passi di natura omiletica ed autobiografica e brani di carattere narrativo, in cui sono inserite descrizioni bozzettistiche di matrice alessandrina. La stessa eterogeneità si riflette nella caratterizzazione di Felice. Mediante l'utilizzo di vari "registri",⁸⁵ il patrono è invocato come dispensatore di favori⁸⁶ oppure presentato come padre che redarguisce i propri figli per le loro inadempienze⁸⁷.

I. 5. d) Retorica e varietà nell'utilizzo dei *genera elocutionis*

L'influsso della retorica sulla letteratura e sulla cultura è il fenomeno che maggiormente caratterizza la *Spätantike*: in tale temperie si accentua la compenetrazione tra prosa e poesia, tanto che, a proposito di quest'ultima, si può parlare di "retorica in versi"⁸⁸.

La "retorizzazione" che investe la cultura tardoantica, tuttavia, non interessa solo l'aspetto più strettamente letterario, ma ha i suoi effetti anche sul piano etico, politico e sociale⁸⁹. In tal senso il *carme* 21, in cui l'autore si diffonde su eventi che interessano *in primis* la comunità nolana, può essere visto come un esempio dello stretto rapporto tra la retorica e le varie dimensioni della vita pubblica.

Il componimento, infatti, si apre con un cenno a un fatto storico contemporaneo, la vittoria di Stilicone su Radagaiso, avvenuta nel 406 a Fiesole: questo trionfo, nell'interpretazione di Paolino, si connota come la *victoria christiana* sul *rex profanus* (per cui vedi commento ai vv. 23-24). Al tempo stesso, nella presentazione degli illustri ospiti,

⁸³ La stessa eterogeneità è stata osservata a proposito dei *carminum* 15 e 16 da PRETE 1982: 149-159, a proposito del *carm.* 18 da KAMPTNER 2005: 16-17 e per il *carm.* 6 da NAZZARO 1999: 48: è il procedimento letterario della *Kreuzung der Gattungen*, componente essenziale dell'alessandrinismo, che costituisce il tratto saliente della poesia tardoantica, che appare come l'ultima fase creativa dell'antichità ellenistico-romana: cfr. FONTAINE 2004: 19-41 e 88. e P. FEDELI, "Le intersezioni dei generi", in *Lo Spazio Letterario di Roma Antica*, vol. I, Roma, 1989, 375-397. Per la digressione, procedimento assai frequente nei *Natalicia*, si veda KOHLWES 1979: 224 ss., che analizza due esempi, quello di *carm.* 19, 374-694 e 27, 273-322. La descrizione bozzettistica riguarda soprattutto eventi prodigiosi che si verificano al santuario, per cui cfr. COSTANZA: 1974: 648 n. 54.

⁸⁴ Cfr. *carm.* 21, 198-343 in cui si elogiano gli ospiti illustri del 407. Il *genus laudativum* è presente anche in 21, 788-815, in cui si elogia invece una città (Avella).

⁸⁵ Cfr. SORRENTINO 2000: 34.

⁸⁶ Ai vv. 672-673, ad es., è presente un'invocazione al santo (espressa con la tecnica del *Du-Stil*) affinché conceda al poeta l'ispirazione.

⁸⁷ Cfr. i vv. 754 ss., in cui si immagina Felice adirato con i Nolani, che avevano rifiutato di concedere la propria acqua alla basilica.

⁸⁸ GARZYA 1984: 16

⁸⁹ GARZYA 1984: 15

viene offerto uno spaccato sociale sui rapporti esistenti tra i membri dell'aristocrazia cristiana dell'epoca. Infine, nella descrizione degli eventi riguardanti la comunità nolana e il rapporto della stessa con il santo patrono, si mettono in luce gli aspetti della vita comunitaria della città campana.

L'encomio del gruppo di nobili pellegrini, giunto a Nola per la festa di Felice del 407, assume la funzione, sul modello dei panegirici imperiali, di un *Gebrauchstext*, il cui obiettivo è quello di trasmettere un messaggio di educazione e di propaganda religiosa, rimarcando concetti cui l'uditorio già presta il suo assenso⁹⁰.

Proprio in virtù del suo carattere pubblico, il *natalicium*, sul modello dei panegirici imperiali, costituisce un *opus oratorium* a tutti gli effetti⁹¹. Traccia di questa studiata partitura retorica è individuabile nella mescolanza dei diversi *genera dicendi*⁹².

I. 5. d). 1 *Genus grande*

L'utilizzo del *genus grande*, il secondo nella classificazione di Quintiliano, ha come *officium* quello del *movere* (cfr. Quint. *inst. or.* 12, 10, 59, *ea fere ratio est, ut ... secundum [scil. genus] mouendi ... praestare uideatur officium*) e la sua caratteristica è la forza (*ibid.* ... *in mouendo uis ... exigi uideatur*).

Il *genus grande* è adoperato nella sezione del carne che Paolino definisce *fundamentum* del libello. Essa è composta in esametri ed è dedicata più specificamente a Felice. In particolare i vv. 354-458, in cui Paolino riconsidera la sua vita passata alla luce dell'attuale conversione a Cristo, presentano un tono solenne, data la loro movenza innica. Il poeta ripercorre, rivolgendosi al santo patrono con il *Du-Stil*, la sua vita passata, alla luce della sua attuale conversione a Cristo, mostrando come quest'ultima sia stata mediata dall'opera intercessoria di Felice.

⁹⁰ GARZYA 1984: 20

⁹¹ Sul ruolo sociale che la retorica assume nell'età tardoantica, cfr. G. POLARA 2007 (www.studitardoantichi.org): 2; 7-8. L'autore si sofferma, in particolare, sull'importanza che la formazione retorica aveva nel mondo politico, spiegando come i governanti stessi amassero circondarsi di funzionari abili nel parlare, in modo che potessero veicolare al meglio la loro ideologia e creare consenso. Un ruolo parimenti importante occupa la retorica anche per la diffusione del messaggio cristiano.

⁹² La variazione dei *genera dicendi*, anche nel corso di una stessa orazione, è un precetto codificato da Quint. *inst. or.* 12, 10, 69 *utetur enim, ut res exiget, omnibus (scil. generibus), nec pro causa modo sed pro partibus causae* («infatti egli userà tutti gli stili, secondo che lo richiedano le circostanze e non solo in funzione della causa nel suo complesso»), e 12, 10, 70 *ita in eadem oratione <aliter concitabit>, aliter conciliabit* («così nel corso della stessa orazione, egli userà uno stile per suscitare le emozioni, un altro per conciliare gli ascoltatori»). Cfr. anche Aug. *doctr. christ.* 4, 22, 51 (CChL 32, 157, 1-3) *Nec quisquam praeter disciplinam esse existimet ista miscere; immo quantum congrue fieri potest, omnibus generibus dictio varianda est*.

I. 5. d). 2 *Genus subtile*

Il *genus subtile* caratterizza i vv. 105-271, che presentano un carattere didascalico. I vv. 105-197, in particolare, hanno un tono omiletico: è probabile che anche in funzione di questo il poeta opti per il metro giambico, più vicino alla lingua parlata, e per uno stile “basso”⁹³. Sulla base di questa finalità didascalica e omiletica si spiega il ricorso al *genus subtile*, adatto a *docere*, *officium* già evidenziato da Quint. *inst. or.* 12, 10, 59 *ea fere ratio est, ut primum (scil. genus) docendi ... praestare uideatur officium ...* La qualità precipua di tale *genus*, in quanto volto a informare e a narrare, è la chiarezza: cfr. Quint. *inst. or.* 12, 10, 59 *in docendo autem acumen ... exigi uideatur ... Itaque illo subtili praecipue ratio narrandi <probandique> consistet, estque id etiam detractis ceteris uirtutibus suo genere plenum.*

Il tono omiletico e didascalico, nei vv. 105-197, si spiega in virtù del contenuto di questa sequenza di versi (Paolino indugia sul valore che per i cristiani assume il *dies natalis* di un martire) e trova espressione soprattutto nell’apostrofe all’uditorio, al quale il poeta chiarisce, in fase preliminare, il significato del termine *laus*, in riferimento alla morte di Felice (v. 105 *quod “laude” dixi, “morte” dictum discite*), e nell’utilizzo di uno stile antitetico, tipico dei *sermones*⁹⁴. Il carattere didascalico di questa sezione è da ravvisarsi anche nella struttura argomentativa: ne è una spia il frequente utilizzo di connettivi come *unde* (v. 110), *quoniam ... idcirco* (vv. 117-122), *quare* (v. 129)⁹⁵.

Tali caratteristiche sono quelle del passo della Lettera di Paolo a Galati che Agostino (*doctr. Christ.* 4, 20, 39 [CChL 32, 144, 23-24; 145, 1-7]) adduce come esempio di genere *subtile*. Nel passo paolino sono presenti degli accorgimenti retorici utilizzati anche dal Nolano nei vv. 105-197 (ad esempio, l’apostrofe all’uditorio) e l’intero brano presenta un’impostazione didascalica, che si può cogliere nella spiegazione, in chiave allegorica, del significato del passo genesiaco in cui si parla delle due mogli di Abramo: *Submissae dictionis exemplum est apud apostolum Paulum, ut planius aliquid commemorem, ubi ait: (Gal 4, 21 ss.) Dicite mihi, sub lege volentes esse legem non audistis? Scriptum est enim quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera unum de ancilla et unum de libera ... Quae sunt in allegoria. Haec enim sunt duo Testamenta ...* («Un esempio di stile dimesso si ha nell’apostolo Paolo - tanto per riferire una cosa a tutti accessibile - là dove dice: *Ditemi, voi che volete essere sotto la legge: non avete ascoltato la legge stessa? Sta scritto infatti che Abramo ebbe*

⁹³ È opportuno far presente che il carme è un’opera di fine elaborazione letteraria e che Paolino si diverte a ricreare un’omelia in un testo che è un esempio di *Gattungsmischung*. Del resto anche la lingua dei *sermones* in prosa (ad esempio quelli di Agostino), pur avendo un tono vivo e colloquiale, dal momento che deve essere comprensibile all’intera comunità, ha poco a che spartire con il *Volkslatein*: lo si evince, nel caso dello stesso Agostino, dall’utilizzo di figure retoriche, giochi di parole e metafore, omeoteleuti e parallelismi. Cfr. LÖFSTEDT 1980: 101-103.

⁹⁴ Cfr. Introduzione I. 8

⁹⁵ Vd il commento ai vv. 105-137

due figli, uno dalla schiava e uno dalla donna libera ... Ora tali cose sono dette per allegoria. Le due donne infatti rappresentano le due alleanze»)

I. 5. d). 3 *Genus floridum*

Lo stile “fiorito” è impiegato soprattutto nella sezione in distici elegiaci. Questa è caratterizzata da un uso più fitto di metafore spirituali di natura encomiastica e di *Wortspiele* (il decacordo; la metafora del pino, che ha lo scopo di sottolineare, tramite un *Wortspiel*, la saldezza delle virtù cristiane di Piniano, salde come l’albero sempreverde; l’altro *Wortspiel* mediante il quale si crea un collegamento tra il nome “Asterio” e il sostantivo *aster*) e simbologie numeriche (le dieci persone costituiscono una cetra a dieci corde, suonata da Cristo musico attraverso Felice che è il plettro).

Già Cicerone metteva in risalto come questo *genus dicendi* fosse contraddistinto dall’utilizzo massiccio di accorgimenti retorici visto che la sua finalità era essenzialmente quella del dilettere; non a caso questo stile era adottato in particolar modo dai sofisti: Cic. *or.* 27, 95 ss.

Est enim quoddam etiam insigne et florens orationis pictum et expolitum genus, in quo omnes verborum, omnes sententiarum inligantur lepores («È un genere elocutivo brillante e rigoglioso, figurato e forbito in cui si intrecciano tutte le finezze del linguaggio e del pensiero») e 19, 65 ... *nec tam persuadere quam delectare, et apertius id faciunt quam nos et crebrius, concinnas magis sententias exquirunt quam probabilis, a re saepe discedunt, intexunt fabulas, verba altius transferunt eaque ita disponunt ut pictores varietatem colorum, paria paribus referunt, adversa contrariis, saepissimeque similiter extrema definiunt.* («[I sofisti mirano] ... non tanto a persuadere, quanto a dilettere: essi vanno in cerca di espressioni più armoniose che plausibili, divagano spesso dal tema principale, v’intrecciano favole, usano metafore quanto mai ardite e collocano le parole come fa il pittore con la varietà dei colori, fanno corrispondere tra loro termini equivalenti, così come termini opposti e fin troppo spesso concludono le frasi in modi simili»)

Le medesime osservazioni si ritrovano anche in Quint. *inst. or.* 12, 10, 58 *alii floridum* (*namque id ἀνθηρόν appellant*) *addiderunt... ea ratio est ut ... tertium illud delectandi siue, ut alii dicunt, conciliandi praestare uideatur officium, ... in conciliando lenitas, ... exigi uideatu ... translationibus crebrior et figuris ... iucundior, egressionibus amoenus, compositione aptus, sentiis dulcis.* Quintiliano, infatti, distinguendo i tre *genera*

elocutionis (il primo è il *subtile*, il secondo è il *grande* e il terzo, a metà tra questi due, è il *genus floridum*), ne evidenzia le finalità e le caratteristiche specifiche⁹⁶.

Aug. *doctr. christ.* 4, 25, 55 (CChL 32, 160, 4-17), a proposito del *genus floridum* (definito *temperatum*) chiarisce che è uno stile che mira, attraverso l'utilizzo di ornamenti letterari, all'assenso rapido da parte degli uditori su argomenti sui quali non hanno bisogno di un particolare insegnamento, essendo essi già bene informati:

Illud vero quod agitur genere temperato, id est, ut eloquentia ipsa delectet, non est propter se ipsum usurpandum, sed ut rebus quae utiliter honesteque dicuntur, si nec docente indigent eloquio nec movente, quia et scientes et faventes auditores habent, aliquanto promptius ex delectatione ipsa elocutionis accedat vel tenacius adherescat assensus. Nam cum eloquentiae sit universale officium, in quocumque istorum trium generum dicere apte ad persuasionem ... in quocumque istorum trium generum dicit quidem eloquens apte ad persuasionem, sed nisi persuadeat, ad finem non pervenit eloquentiae. Persuadet autem in summisso genere vera esse quae dicit, persuadet in grandi ut agantur quae agenda esse iam sciuntur nec aguntur; persuadet in genere temperato pulchre ornateque se dicere («Viceversa il genere temperato, nel quale è l'eloquenza stessa che piace, non lo si deve adoperare come fine a se stesso. Lo si deve impiegare per ottenere più presto e più tenacemente l'assenso degli uditori a cose che si dicono utilmente e rettamente. Così facendo, gli uditori si muoveranno più prontamente per il diletto che provoca in loro il discorso ma non hanno bisogno né dell'insegnamento né della spinta della parola, essendo già istruiti e inclini favorevolmente [all'azione]. In effetti, compito universale dell'eloquenza è, in tutti e tre questi generi, dire le cose in modo capace di ottenere la persuasione ... Orbene, in qualunque di questi tre generi si esprima l'oratore, dirà cose adatte per ottenere la persuasione, ma, se di fatto non persuade, non consegue il fine dell'eloquenza. Nel genere dimesso persuade che sono vere le cose che dice; nel genere solenne persuade a che siano tradotte in pratica le cose che già si conoscono come obbligatorie ma non si praticano; nel genere temperato persuade ad ammirare ciò che egli dice con begli ornamenti», trad. SIMONETTI 2000: 347).

Agostino (*doctr. Christ.* 25, 55 [CChL 32, 160, 17-20]) si chiede, quindi, quale possa essere l'utilità di questo *genus dicendi*, che, proprio perché mira al diletto, sembra essere fine a se stesso e sembra rispondere piuttosto a una sete di gloria da parte dell'oratore, che lo utilizzerebbe unicamente per fare sfoggio della sua perizia retorica⁹⁷:

⁹⁶ Quintiliano non manca di condannare gli eccessi cui può condurre questo stile, soprattutto nei suoi esiti "recenti": Quint. *inst. or.* 2, 5, 22 ... *recentis huius lasciviae flosculis capti uoluptate prava delentur, ut praedulce illud genus et puerilibus ingeniis hoc gratius quo propius est adament.*

⁹⁷ A proposito della componente narcisistica, come osservano GIARDINA-SILVESTRINI 1989: 610 ss., non bisogna tralasciare il fatto che l'oratore, quasi sempre di alto lignaggio e di vasta erudizione, nonché membro di potenti consorterie, nel pronunciare il suo elogio, mira anche a mostrare la propria arte e *doctrina* agli occhi degli astanti. L'osservazione, riguardante i panegirici pagani, vale ovviamente anche per il *carme* 21, tanto più che esso rappresenta il pezzo più dotto all'interno dei *Natalicia*, recitato al cospetto di persone in grado di apprezzarne la finezza

Quo fine nobis quid opus est? Appetant eum qui lingua gloriantur et se in panegyricis talibusque dictionibus iactant, ubi nec docendus nec ad aliquid agendum movendus, sed tantummodo est delectandus auditor («... nel genere temperato persuade che egli parla bene e con eleganza. Ma di questo obiettivo noi che bisogno abbiamo? Lo ricerchino quanti si gloriano della loro lingua e menano vanto dei panegirici e di discorsi siffatti con i quali non si deve né istruire né convincere a fare qualcosa, ma soltanto dilettere l'ascoltatore», trad. SIMONETTI 2000: 348-349).

L'Ipponate (*doctr. Christ.* 25, 55 [CChL 32, 160, 20-30]) risolve l'aporia riconducendo l'una finalità del genere temperato (la *delectatio*) all'altra (ottenere più presto l'assenso dell'uditore a cose che si dicono utilmente e rettamente).

Nos vero istum finem referamus ad alterum finem, ut scilicet quod efficere volumus cum granditer dicimus, hoc etiam isto velimus, id est, ut bona morum diligantur vel devitentur mala, si ab hac actione non sic alieni sunt homines ut ad eam grandi genere dictionis urgendi videantur, aut si iam id agunt, ut agant studiosius atque in eo firmiter perseverent. Ita fit ut etiam temperati generis ornatu non iactanter, sed prudenter utamur; non eius fine contenti, quo tantummodo delectatur auditor, sed hoc potius agentes, ut etiam ipso ad bonum quod persuadere volumus adiuvetur. («Quanto invece a noi, riferiamo questa finalità all'altra: cioè anche mediante questo stile vogliamo conseguire quello che ci proponiamo quando parliamo in stile solenne, che cioè il bene morale venga amato e il male fuggito, sempre che la gente non sia così aliena da questo effetto da richiedere, a nostro avviso, proprio il parlare solenne. Lo usiamo inoltre affinché coloro che praticano il bene lo facciano con più cura e vi perseverino con maggiore fermezza. Ne segue che noi usiamo del genere temperato con la sua eleganza non per vanagloria ma conforme a sapienza; non ci contentiamo di dilettere l'uditore ma procuriamo che, anche con l'uso di questo genere, venga aiutato a raggiungere il bene che gli vogliamo inculcare», trad. SIMONETTI 2000: 347).

Il ricorso al *genus floridum*, dunque, obbedisce a un criterio di *variatio*⁹⁸ dello stile ed è giustificato dal bisogno di confermare l'ascoltatore, già *doctus* e *favens*, nei suoi buoni propositi.

Il genere “fiorito” nella sezione in distici del *carme* 21 è dovuto al fatto che, nei vv. 272-343, trova largo spazio il motivo encomiastico: gli illustri ospiti che vengono lì elogiati sono, infatti, *docti* e *faventes* sui temi che Paolino espone e non hanno, pertanto, bisogno, di essere “commossi” o “istruiti”.

⁹⁸ I critici sono pressoché concordi nel ritenere che Agostino consideri il *genus floridum/temperatum* subordinato al *genus sublime* e a quello *submissum*, in quanto esso non mira né a *docere* né a *movere*, le sole finalità compatibili con il messaggio cristiano: cfr., *exempli gratia*, le posizioni di L. F. PIZZOLATO, *Capitoli di retorica agostiniana*, Roma, 1992, 93 e M. SIMONETTI 2000²: XXXVI. Di diverso avviso è F. K. CRISTOFOLETTI, *A noção da eloquência no De Doctrina Christiana de Agostinho de Hipona*, São Paulo, 2010, 129, secondo il quale non si tratterebbe, in Agostino, di una svalutazione del genere temperato, poiché destinato semplicemente a *delectare*, quanto di una raccomandazione perché esso sia alternato sapientemente con gli altri due. E in tale variazione, il discorso temperato si mantiene comunque sullo stesso piano di quello sublime e di quello basso.

C'è tuttavia da precisare che Agostino si riferisce ai discorsi in prosa. In considerazione, però, della compenetrazione tra prosa e poesia che, come visto, caratterizza la cultura tardoantica, le conclusioni dell'Ipponate si attagliano anche a un'opera poetica quale il *carme* 21.

Un esplicito riferimento allo stretto rapporto fra poesia, insegnamento morale e *delectatio* è contenuto in Ambr. in *psalm.* 118 *prol.* 1 (SAEMO 9, 54-55). Secondo il vescovo di Milano, i testi in cui si verifica la fusione di queste tre componenti sono i Salmi:

Licet mystica quaeque velut tubae increpuerit sono David propheta: tamen moralium magnus magister in eo quantum excellat Ethica, psalmi huius summa declarat gratia. Siquidem cum suavis omnis doctrina moralis sit, tum maxime suavitate carminis, et psallendi dulcedine delectat aures, animumque demulcet («È pur vero che il profeta Davide ha usato anche gli acuti registri della mistica, come in squilli di tromba, però egli resta un grande maestro di dottrina morale e la sua eccellenza nella morale è rilevata dall'altissima bellezza di questo Salmo. Certo, l'insegnamento morale ha sempre una sua soavità, ma esso costituisce una delizia per l'udito e una carezza per l'anima, soprattutto quando scaturisce dalla soavità della poesia e dalla dolcezza della salmodia», trad. PIZZOLATO 1987: 55).

La forza della poesia consiste, dunque, nel riuscire ad esprimere lo spirituale attraverso il sensibile e la *delectatio* nasce quindi dalla fisicità di ciò che è percepibile con i sensi, fisicità che ricrea la realtà invisibile di ciò che è spirituale.

Per sottolineare le analogie tra Paolino e Ambrogio, si può addurre un brano programmatico del Nolano, corrispondente a *carm.* 6, 18-19 (CSEL 30, 8, 18-19): *Nos tantum modulis evolvere dicta canoris / vovimus et versu mentes laxare legentum.* Nell'espressione *laxare versu*, in particolare, sono presenti le due funzioni attribuite alla poesia sin dall'antichità – insegnare e dilettere⁹⁹ – e ribadite nella *Expositio in Psalmum* 118.

I. 5. e) Unità del carme

La presenza di generi e di toni differenti trova il proprio motivo unificatore¹⁰⁰, dal punto di vista del contenuto, oltre che nella lode di Felice, che rappresenta la costante di tutti i

⁹⁹ Cfr. NAZZARO 1999: 57.

¹⁰⁰ KAMPTNER 2005: 14-20 ravvisa l'unità del carme 18 nella struttura che ricalca quella di una predica *de sanctis*. In particolare, il motivo che unifica le due sezioni in cui si può scandire il carme è da identificarsi nel passaggio (vv. 206-216) dalla prima parte (dal carattere più specificamente omiletico) alla seconda (che contiene la descrizione di alcuni miracoli) dove il poeta, in base ad un atteggiamento tipico dei predicatori, si rivolge al pubblico, chiedendo pazienza e attenzione nell'ascoltare i versi successivi. Attraverso questa

Natalicia, nell'utilizzo di termini afferenti al campo semantico del "dono", mediante i quali sono definite le varie opere compiute dal santo, tanto che il componimento può essere senz'altro definito come *carmen de donis Felicis*¹⁰¹. Ventiquattro volte è utilizzato il termine *munus*¹⁰²; quattordici volte ricorrono, complessivamente, il sostantivo *donum* e i verbi *dare* e *donare*¹⁰³, sette volte il sostantivo *gratia*¹⁰⁴.

Altro filo rosso che attraversa l'intera poesia è da vedersi nella trattazione di avvenimenti riguardanti esclusivamente la comunità nolana¹⁰⁵.

Sul piano retorico l'unità del *natalicium* è assicurata dagli interventi dell'autore, che si concretizzano soprattutto nelle figure retoriche dell'*addubitatio* e della *correctio*¹⁰⁶. Tali interventi si concentrano soprattutto nei versi che segnano il passaggio da un argomento all'altro e hanno la funzione di eliminare o ridurre troppo evidenti cesure all'interno del carme:

- v. 25 (*sed quid ego hinc modo plura loquar...?*);
- vv. 551-552 (*Sed quid ego ... / pro magnis haec pono tuis ... donis?*);
- v. 640 (*quid superest quod adhuc referam?*).

richiesta, che rappresenta la cucitura tra le due sezioni, ciò che segue non sarà sentito come totalmente nuovo rispetto a ciò che precede.

¹⁰¹SORRENTINO 2000 : 41 ss elenca circa trentasette occorrenze di termini afferenti al campo semantico del "dono". Paolino non tiene conto delle distinzioni nell'utilizzo dei vari termini, secondo quanto si legge, ad esempio, in *Diff. Frontonis* GLK 7, 880 p. 524, ossia che il *munus* è concesso a un uomo, il *donum* a un dio oppure a un povero da parte di un ricco. Tale distinzione ricorre anche in Don. Ter. Eun. (IV sec. d. C.) 1057, 2 e in *Propr. serm.* 33 Uhlfelder (attribuito a Isidoro di Siviglia).

¹⁰² Ai v. 19; 36; 45; 49; 193; 203; 253; 325; 347; 354; 469; 555; 578; 645; 653; 672; 678; 702; 718; 743; 751; 788 (due occorrenze); 814. Nella maggior parte dei casi il termine indica doni di Cristo o di Felice. Solo in tre casi il sostantivo è applicato al dono degli uomini: al vv. 718 (il *munus aquae* degli Avellani), nelle due occorrenze del v. 788 (ancora il *munus* degli Avellani e quello di Paolino nei loro confronti, come ricompensa per il loro lavoro) e al v. 814 (il *munus* dei Nolani, che si persuadono a concedere parte dell'acqua al santuario).

¹⁰³ Ai vv. 44; 195; 202; 347; 355; 357; 364; 472; 552; 567; 570; 672; 680; 794, mai in riferimento al dono di esseri umani.

¹⁰⁴ Cfr. i vv. 193; 309; 322; 572; 666; 741; 832. Il termine designa sempre un dono celeste, con la sola eccezione del v. 572 in cui è utilizzato in riferimento al dono poetico di Paolino.

¹⁰⁵ Come mette in luce GUTTILLA 1989: 29, che propone il confronto con il *carme* 26: quest'ultimo rappresenta, secondo lo studioso, un esempio di poesia di contenuto epico-biblico non molto riuscito dal punto di vista artistico: temi così solenni non gli erano congeniali. Pertanto nel *carme* 21 il poeta ripiega su una materia molto più vicina a lui e alle vicende di Nola.

¹⁰⁶Cfr. LAUSBERG 1960: 776-778 e 784-786. Le varie forme di interrogazioni retoriche e i loro effetti emotivi sull'uditorio sono analizzati approfonditamente nei trattati antichi: cfr., ad esempio, Pseud. Long. *subl.* 18 Τὸ πρὸς ἑαυτὸν ὡς πρὸς ἕτερον ἀνθυπαντῶν οὐ μόνον ὑψηλότερον ἐποίησε τῷ σχηματισμῷ τὸ ῥηθὲν ἀλλὰ καὶ πιστότερον. Ἀγεί γὰρ τὰ παθητικὰ τότε μᾶλλον, ὅταν αὐτὰ φαίνονται μὴ ἐπιτηδεύειν αὐτὸς ὁ λέγων ἀλλὰ γεννᾶν ὁ καιρὸς, ἢ δ' ἐρώτησις ἢ εἰς ἑαυτὸν καὶ ἀπόκρισις μιμεῖται τοῦ πάθους τὸ ἐπικαίρον («Il dialogare con se stesso come se si rispondesse a un altro non solo ha reso più sublime il discorso grazie all'uso di una figura, ma anche più convincente. I passi patetici ci trascinano maggiormente quando sembra che chi parla non li premediti, ma sia l'occasione stessa a generarli: e interrogare se stesso riproduce l'istantaneità della passione», trad. G. GUIDORIZZI, *Anonimo. Il Sublime*, Milano, 2008, 321).

In altri casi l'intervento dell'autore si esplicita nella reiterazione della *propositio* della materia, resa necessaria dall'ampiezza delle digressioni. Attraverso tali reiterazioni, il poeta si mostra pienamente padrone della materia da trattare e del modo in cui disporla all'interno del carme:

- vv. 191-199 ([*dies*] *carminum causas ferens. / Videamus ergo quid mihi ... attulerit*);
- vv. 344-346: (*Nunc ad te... referam loquellas*).

I. 5. f) Il rapporto tra unità e varietà

Il problema del rapporto tra unità e varietà, già affrontato in Arist. *poet.* 7, 1450 b 23 ss., è dibattuto anche in Hor. *ars* 1-37: si descrive il procedimento che dalla varietà grottesca (in cui cioè i vari particolari non riescono a fondersi in un tutto organico) conduce alla varietà governata dall'unità. Orazio sottolinea che l'unità nella varietà si consegue attraverso l'*ars*¹⁰⁷; il presupposto è che il poeta scelga un argomento adatto alle proprie forze¹⁰⁸.

Al problema del rapporto tra unità e varietà fa riferimento anche il Nolano in *carm.* 21, 57-59: *sicut et ipse mihi varias parit omnibus annis / materias, mutabo modos serieque sub una /...ibo*, in cui egli definisce il suo compito di poeta: conferire una veste unitaria alla narrazione dei vari *dona* che Felice gli offre¹⁰⁹.

Ci sono tuttavia delle differenze tra Paolino e Orazio:

- il Venosino presuppone che la materia, su cui il poeta/artista si appresta a condurre un'opera di *variatio*, sia *una* (cfr. Hor. *ars* 29 *qui variare cupit rem prodigaliter unam*); Paolino dichiara, al contrario, di dover ricondurre ad unità le *variae materiae* di canto che il patrono gli elargisce;
- viene meno, nel Nolano, il concetto di "scelta del soggetto": più propriamente si potrà parlare di "selezione di alcuni argomenti", dettata da esigenze di *brevitas*, tra i tanti che si potrebbero cantare: cfr. *carm.* 21, 643 ss.

¹⁰⁷ Cfr. FONTAINE 2004: 26 n. 23: osserva che l'*ars* ha la funzione di temprare il talento (*ingenium*) ed evitare che il poeta cada in eccessi opposti (cfr. Hor. *ars* 27 ss.). Essa corrisponde a quella che sul piano morale è la *virtus*. Cfr. BRINK 1971: 111. Ed è l'*ars*, la capacità di *ponere totum*, a contraddistinguere l'artista; mentre la capacità di rappresentare dettagli è propria del semplice artigiano (Hor. *ars* 32-37).

¹⁰⁸ Hor. *ars* 38-40. Cfr. BRINK 1971: 83

¹⁰⁹ L'idea di bellezza come unità nella varietà è di ascendenza pitagorica e ciceroniana e sarà fatta propria dai cristiani, secondo i quali il mondo è fondato sulla *concordia discors*. Cfr. BATTESTIN 1974: 3-4; 16-21. Gli scrittori classici guardano all'armonia soprattutto come principio di coesione politica: cfr. Cic. *rep.* 2, 42, 69 *quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia*, su cui FONTAINE 1974: 131.

- l'*ars*, da facoltà propriamente umana, diviene creazione divina (cfr. *carm.* 21, 101 ... *domini, qui conditor oris et artis / omnimodae*): ne consegue che Dio stesso è il *modulator omnisonae harmoniae* (cfr. *carm.* 27, 81 [CSEL 30, 262, 81]) e Cristo è considerato, in generale, *musicus auctor* (cfr. *carm.* 20, 43 [CSEL 30, 144, 43])¹¹⁰.

I. 6 Il motivo encomiastico nel *carme* 21

Il genere epidittico conosce una larga diffusione in epoca tardoantica, passando dalla retorica alla poesia: Ermogene di Tarso (nato nel 161 d. C.) considera “panegirico” ogni forma di poesia, definendola “il più elogiativo di tutti i *logoi*”: πανηγυρικὸν γὰρ πρᾶγμα δῆπουθέν ἐστι ποίησις ἅπασα καὶ πάντων γε λόγων πανηγυρικώτατον¹¹¹.

Il motivo, presente nel *carme* 21, dell'encomio di personaggi di alto rango ha il suo immediato precedente in Ausonio, il quale in *Mos.* 392-411 aveva espresso il proposito di lodare un giorno gli uomini illustri del suo tempo, realizzando tale progetto nei *Parentalia* e nella *Commemoratio professorum Burdigalensium*¹¹².

Tuttavia l'originalità del *carme* 21 consiste nell'inserimento dell'elogio di un gruppo di uomini all'interno di un contesto epico più ampio, in cui il poeta si diffonde nella celebrazione di Felice (elemento, quest'ultimo, in comune con tutti gli altri *Natalicia*)¹¹³. Simile schema era stato seguito, con esiti diversi, già nel *carme* 27 (il *natalicium* del 403), in cui si ricordava la visita del vescovo Niceta¹¹⁴. Bisogna tuttavia precisare che l'encomio degli ospiti occupa un ruolo subordinato – e perciò funzionale – all'esaltazione di Felice. Ciò si deduce:

¹¹⁰ Cfr. JUNOD-AMMERBAUER 1975: 47-49.

¹¹¹ Ed. RABE 1913: 389, 7. Sul discorso epidittico nella letteratura tardoantica e medioevale, cfr. CURTIUS 1992: 175 ss.

¹¹² GUTTILLA 1999: 243-244.

¹¹³ Sulla fusione, nel tardoantico, di *epos* ed encomio, cfr. GARZYA 1984: 24 ss., il quale sottolinea come questa *Mischform* avesse spesso come fine quello di veicolare un messaggio politico. Esempi di questo procedimento si trovano in Claudiano (ad esempio, nel *Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti*) e in Corippo (*In laudem Iustini Minoris*).

¹¹⁴ GUTTILLA 1999: 233-235 richiama l'attenzione sulla similarità di alcune strutture presenti nel *carme* 27 e nel *carme* 21, concludendo che alcune immagini desunte dal mondo della natura hanno nel primo componimento un significato puramente letterale (cfr. 27, 161-162, in cui si parla di fiori che, in occasione della festa di Felice, sbocciano nel cuore dell'inverno), mentre nel *carme* 21 esse acquistano un significato metaforico, strettamente collegato alla funzione encomiastica. La stessa immagine dei fiori, infatti, è utilizzata anche in 21, 60-62 per designare gli ospiti.

- dalla sproporzione esistente tra il numero dei versi riservati alla celebrazione del santo patrono e il numero dei versi dedicati all'esaltazione dei pii amici (185 versi su un totale di 858);
- dal cambiamento di metro, che avviene proprio in corrispondenza della sezione in cui si parla specificamente del gruppo di pellegrini (vv.105-343, in trimetri giambici e distici elegiaci);
- dal fatto che gli illustri visitatori sono definiti come *dona* elargiti da Felice (v. 202), la cui munificenza rappresenta quindi il fulcro della poesia.

Oltre al procedimento consistente nella fusione di epica e genere epidittico, nel carme si può osservare la stretta relazione esistente tra l'encomio di persone e la lode di un essere superiore. Tale peculiarità si riscontra anche nel *De consulatu Stilichonis* di Claudiano (3, 205-222)¹¹⁵ e nel *De reditu suo* di Rutilio Namaziano (1, 48-164)¹¹⁶, dove si intrecciano variamente l'encomio di personaggi di riguardo e lode di una divinità.

Claudiano scrive per Stilicone un panegirico in versi in tre libri. Nel terzo libro – recitato nel 400 a Roma, dove il generale presiede i giochi in suo onore – ai vv. 1-204 si descrive l'*adventus* di Stilicone nell'*Urbs*, l'accoglienza della popolazione e lo splendore della città. Quindi si ripercorre l'ascesa ai rostri tra la folla in visibilio e infine la visita al senato, poeticamente assimilato al tempio della Vittoria. Tra le acclamazioni dei senatori è la dea stessa ad aprire le porte della Curia e a questo punto si eleva l'inno in suo onore (3, 205-222), articolato in due sezioni: i vv. 205-213 sono rivolti alla Vittoria¹¹⁷, i vv. 213-222 sono concentrati sulla figura di Stilicone. Quest'ultima sezione, nettamente distinta dalla precedente, ha lo scopo di trasmettere un messaggio politico: la riconciliazione tra il capo barbaro e il senato, grazie alle virtù civiche e militari di Stilicone. Dopo il trionfo egli non ha infierito contro i nemici (la sua vittoria è per questo definita *pia*) e non ha oppresso Roma alla stregua di un dittatore, ma si è fatto erede della tradizione senatoria. La sua condotta, ispirata agli ideali di *pietas*, giustizia e libertà, rappresenta il *trait-d'union* che collega le due parti dell'inno. La *laus Stilichonis* si configura, cioè, come l'encomio di colui che, con il suo operato, ha saputo onorare nel modo più alto la dea Vittoria, al quale il poeta si era rivolto nella prima parte della preghiera.

Se dunque il modello di Claudiano e quello di Paolino mostrano una somiglianza per quel che riguarda lo stretto rapporto che intercorre tra la lode di una divinità e l'encomio di

¹¹⁵ J. B. Hall, *Claudianus Carmina*, Leipzig, 1985.

¹¹⁶ E. Doblhofer, *Rutilius Claudius Namatianus De reditu suo*, Heidelberg, 1977.

¹¹⁷ L'inno presenta la tradizionale struttura tripartita: invocazione in *Du-Stil* (vv. 205-207), la *pars epica* (vv. 208-211) e la richiesta (212-222). Cfr. GINESTE 2007: 525-526

un uomo, sono da rilevare allo stesso tempo le differenti prospettive da cui muovono i due autori: in Claudiano l'inno alla Vittoria si inserisce nel contesto del panegirico in onore di Stilicone e contribuisce a sottolineare ulteriormente le virtù del generale; in Paolino, viceversa, la celebrazione ha come oggetto Felice e l'elogio degli uomini ha lo scopo di dar maggior risalto all'opera di intercessione del santo.

Più vicina allo schema di Paolino è la struttura del *De reditu suo* di Rutilio Namaziano¹¹⁸, che dal Nolano riprende il motivo della lode di un gruppo di uomini illustri, facendone una presenza costante nel suo poemetto, il cui messaggio di fondo è la celebrazione dei valori di Roma antica, assimilata a una divinità. A questa viene rivolta una preghiera, corrispondente ai vv. 48-164 del primo libro. L'inno presenta una struttura corale, elaborata secondo la precettistica retorica¹¹⁹. Gli illustri personaggi che vengono introdotti nell'opera si segnalano per cultura e prestigio sociale¹²⁰ e il loro ruolo nell'economia del *De reditu suo* è quello di "concretizzare nelle loro parole il doveroso omaggio di tutta la società aristocratica coeva alla grande storia e tradizione di Roma"¹²¹, condividendo con il poeta la nostalgia per un mondo ormai in declino.

Se Rutilio, riunendo attorno a sé nella sua opera una schiera di illustri personaggi, si pone l'obiettivo di ribadire la comune appartenenza a una gloriosa tradizione, in un momento di profonda crisi politica che mina alle radici quella stessa tradizione, per Paolino la prospettiva è del tutto diversa. Questi, infatti, più che lamentare nostalgicamente il declino del mondo romano, in uno slancio rivolto al passato, si inserisce nel solco della tradizione, nella prospettiva, però, di un rinnovamento di essa. Il fatto che Paolino sottolinei la dedizione totale a Cristo da parte di membri dell'alta aristocrazia romana, alcuni dei quali hanno peraltro ricoperto cariche di prestigio, può avere un implicito valore di

¹¹⁸ Analogia notata già da GUTTILLA 1999: 244. La data del viaggio di Rutilio rappresenta una *vexata quaestio*: probabile che esso sia avvenuto nel 417: cfr. J. CAMERON, "Rutilius Namatianus, St. Augustine and the Date of the *De Reditu*", *JRS*, 57, 1967, 31-39. Ulteriore bibliografia al riguardo è contenuta in S. RODA, "L'aristocrazia romana al tempo di Attila", in *Attila flagellum Dei?* Convegno internazionale di studi storici sulla figura di Attila e sulla discesa degli Unni in Italia nel 452 d. C., a cura di S. BLASON SCAREL, Roma, 1994, 131-152, in particolare 139, n. 18.

¹¹⁹ Come sottolinea SQUILLANTE 2007: 612, la volontà del poeta di dare una struttura corale all'inno è segnalata dall'uso del plurale nella sezione che introduce la preghiera (per cui cfr. il vv. 45 *Oramus veniam lacrimis et laude litamus*, «Ne chiediamo perdono con lacrime e offrendo in sacrificio lodi») e nella preghiera stessa: v. 51 *te canimus semperque ... canemus*. Per la struttura retorica su cui è modulato l'inno, cfr. LA BUA 1999: 399-403 e SQUILLANTE 2007: 613 ss.

¹²⁰ È il caso di Rufio Volusiano, menzionato in 1, 178 ss., di Protadio, di cui si parla in 1, 550 e di Valerio Messalla, presentato in 1, 271-272. Cfr. SQUILLANTE 2007: 619.

¹²¹ Cfr. SQUILLANTE 2007: 620.

testimonianza – e servire quindi da sprone alla conversione - per le *élites* che non hanno ancora abbracciato la fede cristiana¹²².

I. 7 Gli ospiti illustri del 407

In occasione della festa di san Felice del 14 gennaio 407, fanno visita a Paolino otto illustri ospiti appartenenti all'*entourage* di Melania la Giovane: oltre alla nobildonna, sono presenti a Nola il marito Valerio Piniano, la madre di lei Albina, Avita e suo marito Aproniano con i loro due figli Eunomia e Asterio ed Emilio, vescovo di Benevento.

Il gruppo, nel 407, da Roma, si reca in Campania, forse per commemorare, insieme con Paolino, nel giorno di san Felice, la morte, avvenuta nel 406 circa, di Publicola¹²³, marito di Melania Seniore e nonno di Melania la Giovane. La minaccia degli Ostrogoti di Radagaiso, che nel 406 si erano spinti fino all'Etruria, avrebbe indotto questi aristocratici a prolungare il loro soggiorno in Campania¹²⁴. Infatti, attorno al 408, Melania la Giovane e Piniano, dopo essere tornati per un breve periodo nell'Urbe, poiché i barbari incalzavano¹²⁵, si ritirarono per due anni a Messina e nel 410, Melania Iuniore, Piniano, Albina e Melania Seniore mossero verso l'Africa settentrionale, dove avevano dei vasti possedimenti¹²⁶. A Tagaste poterono contare sull'amicizia di Agostino e Alipio, prima di trasferirsi definitivamente in Terra Santa nel 417¹²⁷.

¹²² Il concetto di *renovatio in melius* è esemplificato in *carm.* 21, 215, dove si dice di Aproniano *vetus est senator curiae, Christo novus* «senatore vecchio per la curia, senatore nuovo per Cristo». Se dunque nella prima parte del verso si mette in luce il passato del pio ospite come membro della prestigiosa istituzione romana, nel secondo emistichio, sottintendendo ancora il termine *senator*, si capisce come Paolino riprenda il sostantivo pagano designante una carica pubblica, caricandolo di un valore spirituale. In 21, 223 assistiamo allo stesso procedimento: Piniano è detto “console cristiano”, discendente di quel Publicola che era stato il primo console della Roma pagana. Cfr. GUTTILLA 1999: 244.

¹²³ È l'ipotesi di MRATSCHEK 2002: 569

¹²⁴ Cfr. A. GATTIGLIA, “Paulin de Nole et Nicéa de Rémésiana: Voyages et pèlerinage de rang élevé”, in *JAC* 20, 1995, 805-814, 809.

¹²⁵ Dopo che Stilicone fu ammazzato per sospetto tradimento, Alarico assedia Roma a partire dall'agosto del 408 (cfr. Zos. *hist. eccl.* 4, 39-41).

¹²⁶ Prima di partire per l'Africa Melania e i suoi tentano di fare rotta verso Nola, per salutare Paolino, ma sono spinti da una tempesta sulle coste di un'isola, forse Lipari, dove i barbari sono già arrivati e dove la donna e il suo marito Piniano aiutano finanziariamente il vescovo del luogo a riscattare gli ostaggi. Il viaggio intrapreso da Melania e dai suoi a Nola è menzionato solo nella versione greca *Vit. Mel.* 19 (*SCh* 90, 167). La versione latina (cfr. *Analecta Bolland.* 8, 1889, 34) riferisce, invece di un viaggio da Roma direttamente in Africa. Il testo corrotto è senz'altro quello latino. Cfr. COURCELLE, “Paulin de Nole et saint Jérôme”, *REL*, 25, 1948, 277, n. 6 e GORCE 1962: 167.

¹²⁷ Cfr. PISCITELLI 1989: 60 ss. e MRATSCHEK 2002: 567 ss.

Il gruppo di pii amici, dunque, non elesse Nola a sua sede permanente¹²⁸, ma vi rimase forse per un periodo di tempo di circa un anno¹²⁹. Il fatto che il poeta, nei vv. 266-269, saluti la schiera di aristocratici come *sempiternos hospites*, lungi dal presupporre la scelta di costoro di trasferirsi stabilmente presso Paolino¹³⁰, si spiega con il fatto che i versi potrebbero essere stati scritti nella fase iniziale del soggiorno di Melania e del suo seguito a Nola, quando probabilmente essi non avevano ancora dei progetti ben definiti per l'avvenire. Del resto nei vv. 89-91 il poeta marca la distinzione tra gli *hospites*, che celebrano con lui la festa di san Felice del gennaio del 407, e i *pignora* che hanno eletto l'asceterio a loro dimora perpetua.

Melania la Giovane¹³¹: nacque verso il 380 circa¹³² da Valerio Publicola, della *gens* Valeria, e da Ceionia Albina, della *gens* Ceionia, e fu quindi discendente di gloriose famiglie di Roma; a 14 anni sposò il cugino Piniano anche lui della *gens* Valeria. Dopo la morte di due loro figli, Melania convinse il marito a praticare una vita penitente e casta. Influenzata dalla propaganda monastica che nel secolo V era assai fervorosa in Roma, la matrona lasciò la città per ritirarsi con tutti i servi in una villa suburbana.

Qui sorse l'opposizione tenace dei parenti, vinta solo con l'intervento della nonna paterna, che qualche decennio prima, aveva fatto la stessa scelta fra le resistenze della famiglia.

Nel 406 si trasferì a Nola presso Paolino, dopo due anni, nel 408, a causa dell'invasione dei barbari, si spostò nei suoi possedimenti in Sicilia e ancora nel 410 fece rotta verso

¹²⁸ Cfr. P. COURCELLE, "Les lacunes de la correspondance entre saint Augustin et Paulin de Nole", *REA*, 53, 1951, 253-300, 268 ss.

¹²⁹ Cfr. MRATSCHECK 2002: 570 n. 120.

¹³⁰ L'ipotesi che il gruppo fosse parte della comunità nolana è sostenuta da WALSH 1975: 386 n. 1, che si basa sulle informazioni che Paolino offre ai vv. 60 ss.

¹³¹ Cfr. PCBE 2000: 1483 ss. Di Melania la Giovane è conservata una *Vita* in due versioni, una in greco, l'altra in latino, non identiche tra loro. Sulla questione, cfr. PISCITELLI 1989: 56 n. 103: "Il testo greco proviene da un unico manoscritto; il testo latino è invece riprodotto in parecchi codici in recensione completa o abbreviata. L'edizione di RAMPOLLA DEL TINDARO, *Santa Melania Giuniore, senatrice romana*. Roma, 1905, si fonda sul ms. Escorial a, II, 9, ma successivamente altri manoscritti sono stati trovati. B. DE GAFFIER, "La Vie de Sainte Mélanie (*BHL* 5885). Notes bibliographiques sur les manuscrits", in *Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Roma 1978, 147-152, fornisce la lista dei codici attualmente schedati. Il Rampolla Del Tindaro considera il testo latino anteriore a quello greco: esso costituirebbe l'originale dell'autore o perlomeno una versione contemporanea. Diversamente, A. D'ALÈS, "Les deux vies de Sainte Mélanie la Jeune", *Analecta Bolland.*, 25, 1906, 401-450, ritiene che il testo latino e il testo greco costituiscono due diverse *recensiones* indipendenti di una redazione primitiva e, tra le due, la *recensio* greca sarebbe precedente e più fedele al testo originario. Allo stato delle cose, però, non si può giungere a una soluzione definitiva, perlomeno finché non si stabilisca esattamente il testo sulla base della collazione di tutti i manoscritti". Altre notizie sulla nobildonna romana sono contenute in Aug. *epist.* 124-126, in Pall. *Hist. Laus.* 46, 54, 55 e 61 (BARTELINK) e in Paul. Nol. *epist.* 28-32. Per un indice completo delle fonti cfr. GORCE 1962: 119. Sugli studi moderni riguardanti la figura di Melania, cfr. GIARDINA 1994 259-285, alla cui bibliografia rimando.

¹³² Cfr. PCBE 2000: 1488-1489 (note 14;15; 17)

l'Africa, dove ebbe modo di incontrare Agostino.

Circondata da un centinaio di servi ed ancelle e con la compagnia del marito Piniano e della madre Albina, che la seguivano in questo peregrinare, formando una specie di comunità monastica, decise di recarsi a Gerusalemme, passando prima per l'Egitto, culla del monachesimo orientale, per rendere omaggio ai monaci verso i quali provava grande ammirazione, e i cui costumi di vita mirava a imitare.

A Gerusalemme volle condurre una più rigida vita eremitica, facendosi costruire una piccola cella sul Monte degli Ulivi, dove peraltro fece erigere anche un monastero maschile e qui condusse una vita di pesanti penitenze. Morì nel 440¹³³.

Oltre che per l'esercizio delle virtù cristiane, Melania si distinse per la sua profonda erudizione classica (grazie alla quale padroneggiava perfettamente il latino e il greco¹³⁴) e cristiana (leggeva la Bibbia tre o quattro volte l'anno nonché testi di letteratura cristiana in generale¹³⁵). Nella sua vita si legge che erano per lo più vescovi santi e rinomati (è il caso di Paolino) e personaggi di grande dottrina, con i quali poter discutere di cose divine¹³⁶.

Turcio Aproniano¹³⁷: morto nel 407, fu iniziato a Roma alla religione cristiana, tra il 399 e i 401, da Melania Seniore (cfr. *SCh*, 90, 113), che lo persuase a vivere in continenza con la moglie Avita, cugina¹³⁸ di lei e a spogliarsi delle proprie ricchezze: cfr. *Pall. Hist. Laus.* 54, 4 (BARTELINK 1974: 246). Κάκεισε συντυχοῦσα τὸν... Ἀπρονιάνον... κατήχησε καὶ χριστιάνον ἐποίησε, πείσασα αὐτὸν καὶ ἐγκρατεύεσθαι μετὰ τῆς ἰδίας γυναικὸς, ἀνεψιᾶς ταύτης, καλουμένης Ἀβιτας... καὶ παρασκευάσασα... διαπωλῆσαι τὰ ὑπάρχοντα («Là [Melania Seniore] incontrò Aproniano ... lo catechizzò e lo rese cristiano, dopo averlo anche persuaso a vivere in continenza con la moglie Avita, che era cugina di lei ... e [lo] persuase a vendere i propri beni»). *Pall. Hist. Laus.* 41, 5 (BARTELINK 1974: 212) ci informa che i coniugi avevano come figlia Eunomia. Non si fa invece cenno ad Asterio, l'altro figlio menzionato da Paolino al v. 313. In possesso di una cultura latina e greca¹³⁹, fu in stretti rapporti con Rufino, che, tra l'altro, gli inviò dapprima estratti della traduzione del Περὶ Ἀρχῶν di

¹³³ Cfr. *Vit. Mel.* 49 e GIARDINA 1994: 259-285.

¹³⁴ Cfr. *Vit. Mel.* 26 (*SCh* 90, 178)

¹³⁵ Cfr. *Vit. Mel.* 23 (*SCh* 90)

¹³⁶ Cfr. *Vit. Mel.* 36 (*SCh* 90, 195)

¹³⁷ Cfr. *PLBE* 2000: 171 ss.

¹³⁸ Non sono chiari i rapporti di parentela esistenti tra Melania Seniore e Avita, se cioè, fossero cugine, secondo quanto dice Palladio, o se Avita fosse nipote di Melania (cfr. *PCBE* 2000: 228)

¹³⁹ Ruf., *Greg. Naz. orat., praef.* 1 (*CChL* 20, 256, 54-55)

Origene, e successivamente l'opera nella sua forma definitiva; a partire dal 398¹⁴⁰, gli dedicò l'*Apologia contra Hieronymum*, che ricevette nel 401¹⁴¹ e sottopose al suo giudizio la propria traduzione delle omelie di Gregorio di Nazianzo, entro la Pasqua del 399¹⁴².

Valerio Piniano Severo (*Suerius* è adattamento metrico)¹⁴³: vissuto fra il 376-380 e il 432, era di rango senatorio, discendente, secondo Paolino, dal primo console di Roma Valerio Publicola, di cui porta il *praenomen*. Sposò Melania Iuniore a diciassette anni, quando la sua consorte ne aveva quattordici, nel 397 o nel 398: cfr. *V. Mel.* 1, 1 (*SCh* 90, 131). Dopo che morirono loro due figli in tenera età, a ventitré anni abbracciò la vita ascetica con la moglie, dedicandosi alla lettura e al giardino, con trenta monaci. Una volta vendute le sue terre in Campania e Sicilia¹⁴⁴ (possedeva delle tenute anche in Spagna e nell'Africa Settentrionale¹⁴⁵), all'incirca nel 410 fece rotta, insieme alla moglie e ad Albina, verso l'Africa Settentrionale, recandosi prima presso Alipio e poi presso Agostino. Nel 417 partì per la Palestina, dove visse fino alla morte, sopraggiunta nel 432. Cfr. *Pall. Hist. Laus.* 61, 7 (BARTELINK 1974: 268).

Emilio¹⁴⁶: vescovo di Benevento, fu un personaggio di spicco nel mondo ecclesiale del suo tempo: su decisione di Innocenzo I e di un Sinodo romano, prese parte a una delegazione inviata a Costantinopoli, per protestare contro la condanna e l'esilio di Giovanni Crisostomo¹⁴⁷. È menzionato in *carm.* 25, l'epitalamio per le nozze di Giuliano e Titia (v. 212 *uir superi luminis, Aemilius*). Sulla questione, se Emilio fosse padre naturale della sposa o se la sua fosse una paternità spirituale, non c'è accordo tra gli studiosi, anche se la critica più recente tende a privilegiare la prima ipotesi¹⁴⁸. Il vescovo beneventano doveva essere in rapporti non solo con Paolino e Terasia, ma anche con il resto del gruppo, specialmente con Piniano e Melania la Giovane, con i quali ebbe forse delle relazioni nella

¹⁴⁰ Ruf., *apol. contr. Hier.* 1, 19 (*CChL* 20, 54, 22-23).

¹⁴¹ Ruf., *apol. contr. Hier.* 1, 1 (*CChL* 20, 37, 18).

¹⁴² Ruf., *Greg. Naz. Orat., praef.* 2 (*CChL* 20, 256, 54-55).

¹⁴³ Cfr. *PLBE* 2000: 1798 ss. Il nome *Suerius*, riportato dal manoscritto bolognese *E*, ma senza esempi nell'onomastica latina, andrebbe corretto in *Suetrius*, che risulta nell'Ambrosiano *A* e ha molti esempi nell'onomastica nobiliare: cfr. RUGGIERO 1982: 188 n. 11^{bis}.

¹⁴⁴ Cfr. *Pall. Hist. Laus.* 61, 5 (BARTELINK 1974: 266).

¹⁴⁵ Cfr. *Vit. Mel.* 11 (*SCh* 90, 147).

¹⁴⁶ Cfr. *PCBE* 2000: 34 ss.

¹⁴⁷ Cfr. *Pall. Dial.* 4, 1-15 (*SCh* 341, 84-85), Sym. Metaphr. *Vit. Sanct.* 16 (*PG* 114, 1200) e PISCITELLI 2006: 196.

¹⁴⁸ Per una discussione sulle varie posizioni, cfr. PISCITELLI 2006: 195-196.

sua stessa diocesi, dal momento che il padre di quest'ultima era *patronus ex origine* di Benevento¹⁴⁹.

Avita¹⁵⁰: moglie del senatore pagano Turcio Aproniano, madre di Eunomia e Asterio. Importante nella sua conversione fu il ruolo di Melania Seniore, che la incontrò nel 399-400 a Roma¹⁵¹. Palladio, venuto nell'Urbe nel 404-405, per difendere la causa del Crisostomo, incontrò in quell'occasione la donna, che viene da lui elogiata¹⁵². Ad Avita, che aveva sollecitato Rufino a scrivere un'opera accessibile ed edificante, quest'ultimo dedica la traduzione delle *Sentenze di Sisto*. In quest'epoca ella è già, nei riguardi di Aproniano, una *soror in Christo*¹⁵³.

Albina¹⁵⁴: moglie del senatore cristiano Publicola, a sua volta figlio di Melania Seniore. Quest'ultima, nel 400, invita Albina a una conversione totale¹⁵⁵. Nel 404/405 conduce già una vita ascetica¹⁵⁶. Soggiorna, insieme a sua figlia, nei suoi possedimenti nell'Italia meridionale e in Sicilia, cominciando a distribuire le sue sostanze ai poveri¹⁵⁷. Nel 410-411 è in Africa con la figlia Melania la Giovane e il genero Piniano: con il ricavato della vendita dei suoi possedimenti, fonda due monasteri a Tagaste¹⁵⁸. Dopo l'incontro con Alipio e Agostino, nel 417 s'imbarca, con gli stessi Melania e Piniano, alla volta della Palestina. Si stabilisce a Gerusalemme, da dove scrive, tra l'altro, una lettera ad Agostino, informandolo che Pelagio, da lei incontrato nella Città Santa, ha manifestato il desiderio di tornare in seno alla Chiesa. Riceve in risposta il trattato *De gratia Christi*, dedicato ad Albina, Piniano e Melania, in cui Agostino denuncia gli errori persistenti di Pelagio¹⁵⁹. Albina muore nel 431, dopo aver fondato, sul Monte degli Olivi, una piccola comunità¹⁶⁰.

¹⁴⁹ Sulla notizia, ricavata da *CIL* 9, 1951, cfr. P. BROWN, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino* (tr. it. Gigliola Fragnito), Torino, 1975, 201.

¹⁵⁰ Cfr. *PCBE* 2000: 228-229

¹⁵¹ Cfr. Pall. *Hist. Laus.* 54, 2 (BARTELINK 1974: 246)

¹⁵² Cfr. Pall. *Hist. Laus.* 41, 5 (BARTELINK 1974: 210)

¹⁵³ Ruf. *sen. Sext., praef.* (CChL 20, 257)

¹⁵⁴ Cfr. *PCBE* 2000: 75-76

¹⁵⁵ Cfr. Pallad. *Hist. Laus.* 54, 4 (BARTELINK 1974: 248)

¹⁵⁶ Cfr. Pallad. *Hist. Laus.* 61, 7 (BARTELINK 1974: 266)

¹⁵⁷ Cfr. Pallad. *Hist. Laus.* 61 (BARTELINK 1974: 266)

¹⁵⁸ Cfr. *Vit. Mel.* 22 (SCh 90, 173)

¹⁵⁹ Cfr. *Aug. de grat.* 1, 1 (CSEL 42, 125)

¹⁶⁰ Cfr. *Vit. Mel.* 41 (SCh 90, 204=)

Eunomia¹⁶¹: figlia minore di Aproniano e Avita, sorella di Asterio, cugina di secondo grado di Melania Iuniore, nacque prima del 399-400, anno in cui i coniugi scelgono di praticare la continenza matrimoniale e fu consacrata a Dio dalla nascita. È presente a Roma nel 405, quando la incontra Palladio, recatosi nell'Urbe per difendere la causa di Giovanni Crisostomo¹⁶².

Asterio¹⁶³: figlio di Aproniano e di Avita¹⁶⁴, fratello maggiore di Eunomia¹⁶⁵, nato prima del 399-400. Come ricorda Paolino (*carm.* 21, 313-323), è consacrato a Dio già in tenera età.

Terasia¹⁶⁶: ricca matrona di origine ispanica¹⁶⁷, sposa Paolino dopo il 380-381. Dall'unione nasce, in Spagna, il figlio Celso, morto a soli otto giorni di vita. Successiva alla morte del piccolo è la decisione della coppia di dare una svolta alla propria vita¹⁶⁸, dedicarsi all'ascesi e praticare la castità matrimoniale¹⁶⁹, ritirandosi a Nola presso la tomba di san Felice. Lì viene costruito un asceterio che ospita una comunità maschile e una comunità femminile. Paolino associa a sé sua moglie, come mittente di diverse lettere¹⁷⁰. La donna figura anche come destinataria di alcune epistole (cfr. Aug. *epist.* 31). Terasia muore fra il 408 e il 414-416. È menzionata infatti, per l'ultima volta, in Aug. *epist.* 95 (del 408), mentre non si fa cenno alla donna nell'*epist.* 50 di Paolino e nella risposta di Agostino (*epist.* 149 e 186), databili al 414-416¹⁷¹.

¹⁶¹ Cfr. *PCBE* 2000: 686

¹⁶² Pall. *Hist. Laus.* 41, 1 (BARTELINK 1974: 210)

¹⁶³ Cfr. *PCBE* 2000: 206

¹⁶⁴ Pall. *Hist. Laus.* 41, 5 (BARTELINK 1974: 212)

¹⁶⁵ L'unica fonte su Asterio è il *carme* 21 di Paolino. Non viene menzionato nell'*Historia Lausiaca*, probabilmente perché non fu a Roma nel 405, quando Palladio conobbe la sorella di lui, Eunomia, che difatti citata nella sua opera.

¹⁶⁶ Cfr. *PCBE* 2000: 2190-2193

¹⁶⁷ Ambr. *epist.* 27, 1-2 (*SAEMO* 19, 252-253).

¹⁶⁸ Cfr. *carm.* 21, 424.

¹⁶⁹ Cfr. *carm.* 21, 449-450

¹⁷⁰ Tra le quali quelle ad Agostino (*epist.* 4 e 6), in cui usa l'espressione *Paulinus et Therasia peccatores*.

¹⁷¹ Per un inquadramento della corrispondenza tra Agostino e Paolino, cfr. PISCITELLI 1989: 20-79.

I.8 Lingua e stile

I risultati dell'analisi dello stile del *carme* 21 evidenziano come la poesia di Paolino abbia dei tratti in comune con la poesia tardoantica in generale.

La caratteristica principale dello stile del Nolano è la *variatio*: tratto peculiare, infatti, è quello di presentare un medesimo concetto, osservandolo da punti di vista differenti¹⁷².

La forte caratterizzazione retorica della poesia paoliniana¹⁷³ si manifesta nell'utilizzo di metafore, *Wortspiele*, poliptoti¹⁷⁴, allitterazioni¹⁷⁵ e *pointes* epigrammatiche: queste ultime conferiscono ai versi un carattere paratattico e antitetico¹⁷⁶.

Il ricorso a strutture ossimoriche¹⁷⁷ si spiega con la volontà di riprodurre, sul piano stilistico, il paradosso che, per la logica umana, è rappresentato dal messaggio evangelico. Tale espediente retorico è comuni anche ad altri scrittori tardoantichi¹⁷⁸. Il risultato è un *modus scribendi* prolisso, dal gusto artificioso, che però non intacca l'autenticità dei contenuti¹⁷⁹.

Altro tratto saliente del *carme* 21 è individuabile nella ricchezza di immagini, che confermano le osservazioni sullo stile paoliniano, contrassegnato da evidenza icastica e ricca figuratività¹⁸⁰: è suggestiva, ad esempio, l'immagine di Eunomia (vv. 69-71),

¹⁷² Cfr. introduzione ai vv. 1-24

¹⁷³ Sulla "retorizzazione" della cultura, fenomeno che interessa la Spätantike, non solo dal punto di vista letterario, ma anche sociale in senso lato, cfr. GARZYA 1984: 16 ss. e Introduzione I. 5 c).

¹⁷⁴ Ai vv. 288-291, nel presentare le figure dei due padri (se stesso e Turcio Aproniano), Paolino riprende in poliptoto il sostantivo *pater*, per conferire maggiore importanza e significato al concetto: *Cum patre Paulino pater aequae Turcius iste est, / sed me aetas, suboles hunc facit esse patrem. / Diuerso ex aevo sociamur nomen in unum, / et non ambo senes, sed tamen ambo patres*. Cfr. commento *ad locum*.

¹⁷⁵ Da segnalare, in particolare, le allitterazioni al v. 137 *paribus parentum perfruamur praemiis* e al v. 160 *et proeliati possideret praemium*, che hanno lo scopo di sottolineare il concetto di "premio eterno", riservato sia ai martiri (v. 160) sia a coloro che ne seguono l'esempio (v. 137).

¹⁷⁶ Ai vv. 286-267, la presentazione delle madri e delle figlie si conclude con un distico dal carattere lapidario; il pentametro, in particolare, presenta un parallelismo contrastivo nei due κῶλα: *Haec eadem et nobis maribus sunt pignora; nam quos / discernit sexus, consociat pietas*. Cfr. Il commento *ad locum*. Anche nel *carm.* 31 (*consolatio* a Pneumazio e Fedele per la morte del figlioletto Celso), PISCITELLI 1993: 103 rileva la struttura epigrammatica dei primi sei versi del componimento, che richiamano antifrausticamente gli epigrammi funerari. La predilezione per il "parallelismo antitetico" è del resto caratteristica dello stile delle Scritture: come osserva MOHRMANN 1955 : 170, "le style antithétique de certains auteurs chrétiens a subi l'influence du parallélisme sémitique".

¹⁷⁷ L'ossimoro è usato soprattutto nei passi in cui Paolino indugia su concetti religiosi: cfr. v. 141 *functi diem / mortalis aevi morte vitali suum*, in cui il poeta parla del paradosso cristiano della morte apportatrice di vita per i santi, e v. 190 *de luctuosa morte natalis mei*, in cui si sofferma sul motivo opposto: la nascita terrena dell'uomo come nascita al peccato e dunque alla morte.

¹⁷⁸ La cosiddetta "retorica del paradosso" è analizzata da CAMERON 1991: 155-188. Cfr. anche G. AGOSTI, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*. Canto Quinto. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento, Firenze, 2003, 121 ss.

¹⁷⁹ Cfr. AUERBACH 1979: 41, il quale sostiene che "la massima artisticità può benissimo servire alla più autentica e profonda interiorità".

¹⁸⁰ Altri esempi di stile figurato si trovano al v. 75 *virtutum uarias ut uiua monilia gemmase* e al v. 87 *sicut Felicis gremium florere repletum / lumine diuerso quasi rus admiror*. In quest'ultimo caso, all'immagine del tempio/grembo di Felice, si sovrappone la metafora del tempio/fertile campagna. Il susseguirsi di scene

presentata con il *caput animae* impregnato dell'odore dell'olio di Cristo, che per i Cristiani diviene profumo della fede¹⁸¹.

La tendenza all'ipotassi¹⁸² è riconducibile alla presenza di numerosi brani descrittivi (ad es. la ricognizione del corpo di Felice, in particolare i vv. 620-635) e narrativi (la spiegazione del significato del *dies natalis*, ai vv. vv. 165-177).

Quanto al lessico, sembra da respingere l'ipotesi di Green, il quale sostiene che, nei *Natalicia*, Paolino evita termini appartenenti al *sermo poeticus* classico, utilizzati negli altri carmi e nelle epistole, perché, nei carmi in onore di Felice, il Nolano cercherebbe di raggiungere il maggior numero possibile di persone e di istruire i semplici¹⁸³. Non bisogna, infatti, dimenticare che anche se si registrano degli abbassamenti di stile all'interno del *carme* 21, è fuor di dubbio che il contesto rimanga altamente letterario e dunque i *Natalicia* non possono essere finalizzati all'istruzione dei fedeli incolti¹⁸⁴.

I. 9 Metrica

I. 9. a) Esametro

Realizzazioni nelle prime quattro sedi dell'esametro

Per conferire equilibrio all'esametro, è necessario dividere equamente il numero di piedi dattilici e spondaici. Se a prevalere sono i dattili, si otterrà un effetto di leggerezza, viceversa gli spondei contribuiscono a rendere più duro il ritmo¹⁸⁵. È noto che i poeti meno

naturalistiche si conclude nell'immagine, di origine biblica, del contadino/Felice che ammira commosso i suoi olivi/fedeli: cfr. vv. 97 ss. *sicut oliuarum fecundo in colle nouellas / laetatur senior diuino a semine Christi / plantator cernens inter sua rura colonos*. Sul procedere di Paolino per associazione di idee, dando vita a delle *catenae* di immagini, che spesso riposano su passi scritturali, cfr. CONYBEARE 2000: 106 e 110 ss.

¹⁸¹ Le immagini bibliche sono per Paolino "un archivio di universali sensibili e concreti". Esse hanno anche un potere suggestivo, una funzione psicagogica, dal momento che provocano un godimento, etico ed estetico, sia in chi scrive (o declama) i propri versi sia in chi legge o ascolta. Cfr. SALVATORE 1982: 256.

¹⁸² Cfr. GREEN 1971: 96 ss. e EVENEPOEL 1991: 107 ritengono che l'ipotassi trovi la sua ragione principale nel carattere didascalico dei carmi paoliniani.

¹⁸³ Cfr. GREEN, 1973: 82, che, per motivare la sua ipotesi dell'utilizzo di un lessico umile nei *Natalicia*, afferma, tra l'altro, che alcuni sostantivi aulici, tra i quali *suboles*, *numen*, *nuntius*, *spiramen* e *ara*, sono assenti nei carmi in onore di Felice. Ciò è evidentemente falso: nel *carm.* 21, *suboles* ricorre al v. 289, *numen* al v. 9 e al v. 412; nel *carm.* 19, 224 (CSEL 30, 126, 224) è attestato *nuntius*: *nuntius instantis cessura nocte diei* e al v. 75 (CSEL 30, 121, 75) *aras*: *Praedo gemens frustra siccas circumuolat aras*. Nel *carm.* 27, 99 (CSEL 30, 266, 99) ricorre *spiramen*: *et simul in cunctis spiramine dissonus uno*.

¹⁸⁴ Cfr. SCIAJNO 2008: 35.

¹⁸⁵ Cfr. CUPAIUOLO 1963: 17 n. 15.

raffinati, su sei piedi, presentano due dattili¹⁸⁶. In base a questa analisi Paolino supera addirittura i poeti più dotti¹⁸⁷, anche se c'è da osservare che, quanto più ci si allontana dall'età arcaica, tanto più aumenta il numero di sillabe brevi. È d'uopo tuttavia sottolineare anche che non è la sola alternanza di dattili e spondei a determinare una corrispondenza tra ritmo e contenuto dell'esametro: a creare l'aderenza tra ritmo del verso e idea espressa concorrono altresì la prosodia dei singoli termini, le loro caratteristiche fonetiche, e il gioco delle finali di parola¹⁸⁸.

Si registra l'utilizzo di 16 schemi realizzativi: Paolino è dopo Ausonio, Orazio (*Epistole*), Virgilio (*Bucoliche*) e Prudenzio, l'autore che presenta il maggior numero di soluzioni realizzative¹⁸⁹.

4 dattili (36 versi)

DDDD: vv. 37-39-49-52-57-64-72-78-100-102-362-363-390-405-419-466-468-486-535-553-554-570-582-590-604-606-643-646-670-750-754-771-787-818-819-843

3 dattili (165 versi)

DDDS: vv. 22-25-38-46-50-51-77-82-84-94-347-349-359-375-378-388-442-444-476-490-497-499-500-537-564-569-573-576-599-602-648-655-660-662-672-675-677-685-693-703-714-717-720-730-738-757-801-806-822-830

DDSD: vv. 11-19-24-30-44-62-65-70-91-93-101-351-374-385-397-406-409-410-415-425-458-464-477-503-506-508-518-544-549-557-558-571-586-609-618-630-633-637-638-648-661-664-692-701-706-744-756-758-774-783-785-803-804-817-820-826-840-851

DSDD: vv. 6-34-42-58-361-399-402-420-446-448-461-465-467-489-594-641-642-653-668-678-686-679-710-715-724-726-740-793-796-799-828-844

SDDD: vv. 32-56-68-368-369-389-447-475-479-495-502-515-521-556-557-567-631-658-691-733-723-747-821-825-847

2 dattili (290versi)

DDSS: vv. 27-31-47-55-66-73-79-85-352-353-355-357-358-360-366-367-371-384-407-411-422-423-429-436-437-449-470-493-505-510-517-540-545-546-548-577-593-596-606-607-628-645-674-684-688-705-707-716-719-729-741-743-745-762-769-776-795-797-807-810-833-858

¹⁸⁶ Cfr. MUELLER 1894: 151.

¹⁸⁷ Paolino, nelle sue ultime opere, tende a prediligere i dattili, rimpiazzando, ad esempio, *quamquam* con *licet* e *quod* con *quia*, per conferire maggiore snellezza al verso. Cfr. GREEN 1971: 112

¹⁸⁸ Cfr. CUPAIUOLO 1963: 24.

¹⁸⁹ Cfr. CECCARELLI 2005: 126.

DSDS: vv. 15-20-21-23-26-29-35-40-45-48-53-54-63-76-88-89-346-356-370-373-377-386-395-396-408-418-430-431-432-434-452-459-460-472-482-485-494-522-524-525-527-531-542-547-550-560-561-565-573-579-584-587-592-595-601-611-614-616-620-621-625-629-644-650-681-683-687-689-690-700-704-718-725-731-739-745-760-766-772-780-781-784-790-808-834-836-842-854-856

DSSD: vv. 1-9-13-41-58-354-364-382-387-391-392-398-439-445-451-456-461-471-480-484-496-504-512-519-520-538-551-559-563-568-574-575-578-597-613-624-619-634-636-667-674-695-697-699-712-713-721-735-748-752-753-761-767-778-788-798-802-841

SDDS: vv. 4-86-96-344-417-435-513-516-528-588-622-623-626-639-640-649-698-682-727-728-764-775-779-786-791-813-827-857

SDSD: vv. 18-28-43-61-67-75-83-90-381-421-438-454-463-511-529-533-536-585-605-627-669-680-694-708-722-732-755-734-782-809-832-837-849-853 34

SSDD: vv. 59-380-383-404-440-474-492-498-514-539-552-591-656-759-773-704-812-838

1 dattilo (120 versi)

DSSS: vv. 2-5-7-8-12-14-17-36-60-71-74-95-97-104-348-350-365-376-401-409-412-413-416-426-428-433-450-469-473-483-507-509-541-543-581-589-615-631-654-665-666-676-696-709-711-737-749-765-768-789-800-805-815-823-829-835-839

SSSD: v. 99-414-443-488-523-583-742-792-816-831

SDSS: vv. 3-10-16-33-69-80-98-345-372-394-400-424-427-455-457-478-487-491-501-526-532- 603-610-635-652-671-702-813-824-845-846-847-852-855

SSDS: vv. 87-92-103-379-441-453-530-534-562-598-651-657-659-663-736-751-763-770-850

4 spondei (8 versi)

SSSS: v. 81-393-403-481-580-617-777-811

Esametri spondaici:

I vv. 443, 461, 511 e 568 sono esametri spondaici.¹⁹⁰ i vv. 461 e 568 presentano lo schema DSSDSS. Tale tipologia di verso è la più attestata in Paolino (sette volte¹⁹¹) ed è quella che trova maggiore riscontro anche in Virgilio.¹⁹²

¹⁹⁰ Cfr. HUEMER 1903: 40.

Il v. 443 presenta lo schema SSSDSS, il v. 511 lo schema SDSDSS.

I piede

Su 619 esametri, Paolino tende ad aprire il verso con un dattilo 444 volte. In 126 casi si verifica la corrispondenza, a inizio verso, tra piede e parola¹⁹³. La prima sede è generalmente la più dattilica nella poesia latina¹⁹⁴.

Percentuale di dattili in prima sede: 71, 40 % (69, 89 % prendendo in considerazione l'intera produzione del Nolano). Il dato conferma che Paolino si distacca dal modello ausoniano (63, 36 %), per seguire le tendenze di Stazio nell'incremento dei dattili¹⁹⁵.

II piede

Il secondo piede, sia esso dattilico o spondaico, non coincide, normalmente, con finale di parola. Percentuale di dattili in questa sede: 52, 83 % (se si considera l'intero *corpus* paoliniano, il tasso è del 50, 65 %). Nell'opera di Ausonio, la percentuale di dattili in seconda sede si assesta al 46, 14 %. Paolino segue più da vicino le *Metamorfosi* ovidiane, distaccandosi dall'uso dei poeti di I sec. d. C., seguiti maggiormente da Ausonio.

III piede

Di norma il terzo piede, se è rappresentato da uno spondeo, presenta il tempo forte e il tempo debole divisi tra due parole diverse¹⁹⁶. In questo modo l'esametro viene ad avere la pausa dopo due piedi e mezzo (cesura semiquinaria, la più comune), che evitava che coincidessero nel terzo piede, tempo forte e accento¹⁹⁷; inoltre il verso, nel caso di spondeo finale in terza sede, non potendo avere la semiquinaria o l'incisione del terzo trocheo, avrebbe dovuto avere la semisettenaria dopo un monosillabo, un'incisione dunque poco usuale¹⁹⁸.

¹⁹¹ Cfr. *carmm.* 2, 11; 10, 203; 15, 181; 18, 370; 26, 19; 28, 202 ed *epist.* 8, 23 (in quest'ultimo caso si tratta dell'esametro di un distico).

¹⁹² Cfr. Verg. *Aen.* 3, 549; 5, 320; 8, 341 *Pallanteum*; 9, 9 *Evandri* e 196 *Pallantea*; *georg.* 1, 221 e 4, 463 (*Actias Orithyia*)

¹⁹³ CUPAIUOLO 1963: 35 ss.

¹⁹⁴ Cfr. CECCARELLI 2005: 130

¹⁹⁵ Cfr. CECCARELLI 2005: 132

¹⁹⁶ Il fenomeno è analizzato da CUPAIUOLO 1963: 65-80.

¹⁹⁷ Calcolando che il primo piede era costituito spesso da parola dattilica, in cui coincidono tempo forte e accento, e che tale coincidenza interessa anche la clausola, ammettere anche al terzo piede una parola in cui *ictus* e accento coincidessero, avrebbe determinato un andamento sgradevole, perché molto vicino a quello della prosa.

¹⁹⁸ Come in Lucr. 1, 911 *atque eadem paulo inter se mutata creare*.

Per quel che riguarda le realizzazioni, il terzo piede presenta una percentuale di dattili pari al 48, 30% (considerando l'intero corpus la percentuale resta invariata: 48,33%). La percentuale è la stessa anche in Ausonio: 48, 95%. C'è tuttavia da dire che la terza sede in Ausonio prevale sulla seconda, mentre in Paolino le realizzazioni dattiliche decrescono senza interruzioni dalla prima alla quarta sede.

IV piede

In questa sede si tende a collocare uno spondeo, per conferire varietà metrica, dal momento che il quinto piede deve essere necessariamente un dattilo. Esso coincide spesso con fine di parola ed appartiene per lo più a un molosso¹⁹⁹.

Percentuale di dattili: 43, 62% (40, 45 nell'intero *corpus*). La percentuale è quasi identica in Ausonio (43, 35%). Paolino mostra un tasso vicino a quello delle *Metamorfosi* (44, 37%), e superiore anche al Virgilio bucolico.

Parole di forma non usuale

Termini che occupano il primo piede e la sillaba lunga e la prima breve del dattilo seguente (quest'ultima costituita dall'enclitica *-que*):

signatamque (v. 3), *instantesque* (v. 10), *unguentoque* (v. 69), *Felicique* (v. 90), *praeceptoque* (v. 515), *portandamque* (v. 427), *permittente* (v. 475), *praeceptoque* (v. 515), *caementisque* (v. 734), *dilectumque* (v. 824)²⁰⁰;

termini che occupano il primo piede e la sillaba lunga e la prima breve del dattilo seguente: *emersere* (v. 61), *fundamenta* (v. 393), *inconcussa* (v. 640), *admiranda* (v. 368), *inconcussa* (v. 640), *excerpenda* (v. 649), *adspirante* (v. 698) *exundare* (v. 809)²⁰¹;

termini che occupano la sillaba finale del dattilo del primo piede, il secondo spondeo e la lunga del terzo piede: *olivarum* (v. 97)²⁰²;

¹⁹⁹ Cfr. CUPAIUOLO 1963: 98 ss, in cui si discute anche il caso di quarto piede dattilico, nei vari casi in cui esso coincide o con parola trisillabica o quadrisillabica o penta sillabica (caso piuttosto raro quest'ultimo).

²⁰⁰ GREEN 1971: 112 inserisce queste parole nel gruppo *celanturque* (ii), ossia costituite da tre lunghe più il *-que* enclitico.

²⁰¹ GREEN 1971: 112 fa rientrare queste parole nel gruppo *celavisse* (i), che comprende parole che presentano una successione di tre lunghe e una breve.

²⁰² Tali termini rientrano nel gruppo *inaccessos* (iv).

termini che occupano la seconda lunga del primo spondeo, il secondo spondeo e la prima lunga del terzo piede: *intertextis* (v. 103)²⁰³.

Nella seconda parte del verso: *fundamentumque* (v. 104); *sectatoremque* (v. 546),

Clausole²⁰⁴

Tra le clausole più frequenti, ossia CG (*condere gentem*), CS (*conde sepulcro*) e GA (*gente tot annis*)²⁰⁵, se ne riscontrano 301 della prima tipologia, 232 della seconda, 37 della terza²⁰⁶.

Le clausole meno frequenti ammontano a 49:

1+2+2: v. 16 *nox erat anno*, v. 89 *Christo duce missis*, v. 466 *nec locus ullus*, v. 471 *quod mihi Felix*, v. 472 *quo mea vivam*, v. 474 *sit domus ipso*, v. 480 *et modo in ipsos*, v. 492 *quam modo in ista*, v. 539 *et via Christi*, v. 586 *et super ipsum*, v. 600 *res movet omnes*, v. 621 *primus labor illis*, 689 *te bibere undam*, v. 691 *haec mihi gutta*, v. 697 *ut duce sancto*, v. 721 *operis locus altis*, v. 833 *ad tua duxit*, v. 853 *pietas tua nostris*,

1+4: v. 25 *non speciale*, v. 575 *vel renovari* v. 647 *iam memorata*, v. 840 *par benedictum*;

3+1+1: v. 54 *largiter in nos*, v. 429 *fortior haec spes*, v. 430 *parturit at res*, v. 431 *quae tamen et rem*, v. 477 *recepimus et nunc*, v. 496 *qualibet in re*, v. 619 *episcopus ad nos*, v. 637 *relinquimus ut iam*, v. 786 *sumpserat a te*, v. 794 *portio facta est*, v. 812 *copia non est*, v. 813 *nuper adepta est*;

2+2+1: v. 349 *debere cui me*, v. 421 *capitique meo tunc*, v. 428 *caelestis emit spem*, v. 695 *ipse tuus te*, v. 856 *Christe tuus fons*, 857 *sorte sui iam*

2+1+1+1: v. 358 *multa nec ex his*

4+1: v. 439 *efficiet rem*;

5: v. 437 *multiplicato*, v. 462 *ambitiosas*, v. 826 *praenituisti*;

²⁰³ GRREN 1971: 112 include queste parole nel gruppo *celavissent* (iii), che racchiude i termini composti da quattro sillabe lunghe.

²⁰⁴ Sulle clausole in Paolino, cfr. HUEMER 1903: 65 ss. e 72 ss.

²⁰⁵ È la distinzione proposta da CECCARELLI 2005: 113 ss. In merito non c'è, tuttavia, accordo tra gli studiosi. Ad esempio, NOUGARET 1963³: 42 ammette, tra le canoniche, anche le tipologie *si bona norint*, *corpore qui se*, *et tribus et gens*.

²⁰⁶ Se si prescinde da Orazio e i satirici i dati sulla frequenza delle clausole non canoniche si dispongono secondo una linea cronologicamente discendente: il picco più alto è rappresentato da Lucrezio, seguito da Virgilio, Ovidio e dai poeti di I sec. la percentuale sale bruscamente con Ausonio con una percentuale (7,09 %) mantenendosi alta con Paolino (8,91 %) e toccare con Claudiano il punto più basso.²⁰⁶ Dopo Claudiano, Sidonio ammette con più liberalità le clausole non canoniche. Draconzio nei *Romulea* si colloca su valori simili agli autori di I sec., mentre nel *De laudibus* è meno rigoroso. Nel *carme* 21, la percentuale è molto più bassa, assestandosi al 7,91 %.

1+3+1: v. 538 *et tenebris lux*;

1+1+3: v. 823 *te per amicum*, v. 493 *quem mihi abundat*, v. 561 *nos tibi amore*.

Si registra, al v. 54, una fine di verso rappresentata da un pronome personale monosillabico, a sua volta preceduto da un altro monosillabo (*in nos / contulit*): tale fenomeno avvicina Paolino Lucrezio e più ancora a Ovidio.

La frase del v. 54 viene completata dalla parola trisillabica del verso successivo. È stato osservato che 35 volte su 97, in cui è presente una parola trisillabica a inizio verso, tale parola è strettamente collegata al verso precedente, completandone il senso²⁰⁷.

Al v. 25 si registra un quadrisillabo a fine verso (*speciale*)²⁰⁸.

Incisioni

La cesura semiquinaria è di gran lunga la più utilizzata (507 volte), in una occasione accompagnata dalla semisettenaria (v. 49). La semiternaria, in unione alla semisettenaria, ricorre 101 volte.

Ai vv. 452 *ad genus emigrare tuum et caelestia magnis*, 771 *quo magis exuperante tuam bonitate querellam*, 784 *moenibus influxisse tuis; et tempore in ipso* ricorre la cesura trocaica insieme alla semisettenaria.

Ai vv. 66 *et simul Eunomia aeternis iam pacta uirago*, 487 *quam praecelsa superbarum fastigia rerum*, 570 *iugiter affluere innumeris ope divite donis*, 652 *et per vestibula extentis circumdata late*, 675 *in tua vestibula atque domos manare dedisti*, è presente la sola cesura semisettenaria: nei versi 66, 570, 652 e 675, infatti, il Nolano intende esprimere la grandezza di Dio e la sua sollecitudine nei confronti dell'uomo. Tale sollecitudine si traduce, sul piano poetico, nell'elaborazione di un esametro che, per così dire, toglie il fiato a colui che lo declama²⁰⁹. Al v. 66 in particolare, Paolino constata l'amore precoce e sollecito di Dio nel consacrare a sé, fin da piccola, la vergine Eunomia; al v. 570 si parla dei benefici, in generale, che Paolino riceve da Felice e ai vv. 652 e 675 dell'abbondanza di acqua che affluisce al santuario per intercessione del santo patrono.

Sono infine da considerare i casi particolari rappresentati dai vv. 45 *munera priuatosque canam Felicis honores*, 94 *gaudeat hospitibus suis et corpore et ore* e 834 *moenia Felicisque sinu gaudente locatos*. In questi tre versi si è portati ad ammettere la cesura del terzo trocheo. A questo punto sorge però una difficoltà: la suddetta cesura è di solito

²⁰⁷ Cfr. HUEMER 1903: 69.

²⁰⁸ Il quadrisillabo a fine esametro non era sentito come particolarmente elegante. Cfr. HUEMER 1903: 66

²⁰⁹ Cfr. HUEMER 1903: 56

accompagnata da due cesure maschili nel secondo e nel quarto piede, fenomeno che in questi due versi non si verifica. La soluzione a questo problema si può individuare nel fatto che, quando la prima breve del dattilo del terzo piede sia rappresentata dalla vocale dell'enclitica *-que*, quest'ultima è da considerarsi come una parola a sé ed è quindi da ammettere la cesura semiquinaria²¹⁰.

Sinalefe²¹¹

Nel primo tempo forte: v. 608 *cum ossiculis*

Nel primo tempo debole: v. 11 *pellere et exitium*, v. 44 *Parcam igitur*, v. 47 *Unde igitur*, v. 49 *Passim agit expeditam*, v. 103 *Iamque intertextis*, v. 483 *culmina et angustis*, v. 488 *Ergo ut componam*, v. 497 *terra erat et*, v. 498 *sive aurum*, v. 514 *fusa eadem*, v. 538 *quantum etenim*, v. 566 *Ergo illas*, v. 575 *nostro opere*, v. 577 *Ille etiam*, v. 581 *ut prope ad arcanum*, v. 585 *atque ipsam*, v. 624 *Verum ubi*, v. 641 *quaque animam*, v. 648 *plura etiam*, v. 655 *Ipsam etiam*, v. 662 *ordo operum*, v. 668 *denique ut inpleta*, v. 672 *Dicam igitur*, v. 701 *forte aliquem*, v. 719 *namque operas*, v. 724 *unde etiam*, v. 737 *tendere ab*, v. 774 *rerum hominumque*, v. 788 *quodnam igitur*, v. 798 *tempore et*, v. 816 *ergo et*, v. 822 *gaude igitur*²¹².

Nel secondo tempo forte: v. 14 *respicere expulsas*, v. 25 *ego hinc*, v. 52 *memini et*, v. 79 *Eunomiam hinc*, v. 102 *omnimodae est*, v. 382 *tacita inspirans*, v. 434 *fragili aeternam*, v. 482 *hospitia oblitos*, v. 495 *vero ex*, v. 512 *lucris ut*, v. 551 *ego imprudens*, v. 556 *terram hospitio*, v. 560 *tui excitis*, v. 563 *tacitam et*, v. 575 *opere extructas*, v. 594 *subito infusos*, v. 601 *studium accendit*, v. 603 *scrutari et*, v. 611 *bestiola occultis*, v. 642 *eadem in terra*, v. 656 *Felicem incusare*, v. 673 *domino exorans*, v. 674 *facili eloquio*, v. 711 *quidem haec*, v. 712 *opere hoc*, v. 718 *redeam ad*, v. 725 *difficile inmensi*, v. 731 *novo excitos*, v. 732 *certatimque alacres*, v. 738 *pervigilesque animis*, v. 757 *filiolam increpitans*, v. 761 *respicere oblita*, v. 807 *aquam et*, v. 835 *diffluere in*, v. 850 *numquam has*²¹³.

²¹⁰ Cfr. HUEMER 1903: 50. Per la problematica riguardante l'ammissione della cesura semiquinaria dopo il *-que* enclitico e le posizioni dei vari studiosi, cfr. Ch. DUBOIS, *Lucrece poète dactylique*, Strasbourg, 672, n. 72.

²¹¹ Si preferisce il termine "sinalefe" ad "elisione", perché, molto probabilmente, le vocali sopresse metricamente continuavano ad essere pronunciate o avvertite e non del tutto elise. Cfr. CECCARELLI, *Prosodia e metrica latina classica*, Firenze, 1999, 16.

²¹² Nell'opera di Paolino si riscontrano, nel primo tempo debole, circa 250 casi di sinalefe e 64 casi di ectilipsi. Cfr. HUEMER 1903: 29.

²¹³ In questa sede si riscontrano, nei *carmina*, ca. 290 casi di sinalefe. Cfr. HUEMER 1903: 29.

Nel secondo tempo debole: v. 22 *atque annis*, v. 50 *quorum ego*, v. 405 *atque alio*, v. 439 *seque ipsum*, v. 501 *damnatorum onerum*, v. 506 *mihi et toto*, v. 572 *illa etiam*, v. 682 *sine aqua*, v. 693 *unde etiam*²¹⁴.

Nel terzo tempo forte: v. 7 *Paulo atque*, v. 66 *Eunomia aeternis*, v. 91 *subito ut*, v. 445 *Christo ut Christum*, v. 455 *domini et libro*, v. 485 *iuxta est*, v. 514 *damno est*, v. 517 *ambitio in magno*, v. 543 *Christi est*, v. 545 *via haec*, v. 549 *fieri ut portam*, v. 570 *affluere innumeris*, v. 589 *adfixo argenti*, v. 644 *digne ediderim*, v. 652 *vestibula extentis*, v. 675 *vestibula atque*, v. 712 *nostrae hinc*, v. 739 *rursum ante*, v. 749 *formarum et*, v. 755 *statuam et*, v. 761 *oblita humanis*, v. 767 *experta es*, v. 775 *rem esse*, v. 817 *quoniam ut*, v. 853 *tribue ut*²¹⁵.

Nel terzo tempo debole: v. 53 *partim aliis*, v. 436 *tantum isto*, v. 720 *vasa iterum*, v. 785 *tuae aquae*, v. 827 *dederisne aliquid*, v. 828 *a Felice eodem*²¹⁶.

Nel quarto tempo forte: v. 7 *Petro et*, v. 8 *regum exoravit*, v. 23 *dei et*, v. 27 *causa est*, v. 383 *viam ad tua*, v. 452 *tuum et caelestia*, v. 484 *spreta ambitione*, v. 489 *habeo aut*, v. 564 *subito existente*, v. 596 *nardum exhaurire*, v. 598 *aliqua interclusa*, v. 621 *facere et primus*, v. 689 *domum et de*, v. 822 *tibi et*, v. 848 *praesta ubertate*²¹⁷.

Nel quarto tempo debole: v. 13 *formidine ut*, v. 97 *fecundo in*, v. 98 *divino a*, v. 409 *Felicem adsistere*, v. 413 *adversa et*, v. 509 *terrena aeterna*, v. 522 *locupletem et*, v. 530

²¹⁴ HUEMER 1903: 31 spiega che la sinalefe che ha luogo nel tempo debole che precede la semiquinaria è rara. Essa si verifica solo con le vocali *i*, *e* ed *a* brevi, oppure con parola terminante in *-m*. Solo in due casi (*carmm.* 27, 83 e 27, 440) la sinalefe riguarda una vocale lunga.

²¹⁵ Per i vv. 7 e 91 valgono le osservazioni di HUEMER 1903: 31: “in versibus qui caesuram trithemimeren et hepthemimeren sine caesura muliebri in pede tertio exhibent, usitata est synaloephe in arsi tertia, nisi forte unum verbum occupat totum spatium, quod est inter has caesuras”. Per la particolarità del v. 66, avente solo la semisettenaria cfr. il par. INCISIONI.

²¹⁶ A proposito del v. 436, cfr. CUPAIUOLO 1963: 66: “Se in terza sede viene a trovarsi una parola che termina o coincide con trocheo, ma con sillaba finale uscente in *m*, il poeta fa seguire una parola che inizia per vocale, in modo da consentire l’elisione ed evitare una parola che assumerebbe l’aspetto di uno spondeo”. In Paolino, nei versi con cesura semiternaria e semisettenaria, il terzo tempo debole, che precede quest’ultima cesura, di solito non presenta sinalefe. HUEMER 1903: 82 menziona sei versi in cui, nel terzo tempo debole, i gruppi *-um* ed *-em* entrano in sinalefe con la vocale seguente. Il v. 53, in cui è il gruppo *-im* a entrare in sinalefe, può essere aggiunto a buon diritto all’elenco.

²¹⁷ In quarta arsi la frequenza della sinalefe diminuisce (ca. 143 casi). Se dopo la quarta arsi cade la cesura, la quarta arsi è generalmente rappresentata da un monosillabo. Anche il v. 8 rientra in questa casistica, dal momento che è ammissibile la cesura dopo un preverbio rappresentato da preposizione e dopo “in” negativo. Cfr. HUEMER 1903: 30 e 55.

quondam ex, v. 617 *miranda eruptio*, v. 627 *tactu oculoque*, v. 690 *sicco in*, v. 746 *diversa ex*, v. 839 *sanctorum et*

Nel quinto tempo forte: v. 650 *quae arte*, v. 775 *tu eius*

Nel quinto tempo debole: v. 11 *vertere in ipsos*, v. 94 *corpore et ore*, v. 492 *quam modo in ista*, v. 480 *et modo in ipsis*, v. 490 *quam modo in ista*, v. 493 *quem mihi abundat*, 561 *nos tibi amore*, v. 739 *febrilia ad arma*, v. 784 *tempore in ipso*

Nel sesto tempo forte: v. 535 *efficere omnes*, v. 689 *de te bibere undam*, v. 800 *sine usu*

La frequenza di sinalefi²¹⁸, su 619 esametri, ammonta al 24, 55 %. Non si registrano casi di elisioni di lunghe seguite da brevi. La percentuale è pressoché identica se si estende l'indagine all'intero *corpus* paoliniano (25, 22 %). Il Nolano condivide le tendenze di Ausonio (la cui percentuale di sinalefi si assesta al 27, 70 %) e di Prudenzio (27, 33 %)²¹⁹ e si avvicina maggiormente al Virgilio delle *Bucoliche*, molto più restrittive (27, 23 %)²²⁰. Bisogna tenere presente, a tal uopo, che i *Natalicia*, così come le *Bucoliche* e differentemente dalle *Georgiche* e dall'*Eneide*, constano di singoli componimenti, ciascuno concluso in se stesso, e non di una narrazione continua di avvenimenti e di gesta articolata in più libri.

In conclusione si può dire che Paolino mostra, nel trattamento dell'esametro, una sua personalità, che lo porta a non seguire pedissequamente un solo modello.

²¹⁸ Cfr. CECCARELLI 2005: 118- 122. In genere le sinalefi sono più frequenti quando il livello stilistico è più basso.

²¹⁹ La presenza di sinalefi nell'esametro *katà stichon*, pur variando a seconda del genere e dello stile, diminuisce dopo il picco del Virgilio epico (53, 31 % nell'*Eneide* e 49, 29 % nelle *Georgiche*); l'Orazio delle *Satire* è molto più indulgente alla sinalefe rispetto all'Orazio dell'*Ars* e delle *Epistole* e nelle *Metamorfosi* il fenomeno è più diffuso rispetto che nell'Ovidio elegiaco. I poeti di I sec. d. C. tendono a limitare ulteriormente il fenomeno, seguiti in questa tendenza da Claudiano, che col 5, 84 % è al penultimo posto. Nel tardoantico, Claudiano è imitato da Draconzio (da precisare che il *De laudibus Dei* presenta una percentuale di sinalefi più alta rispetto ai *Romulea*, rispettivamente 5, 86 % e 3, 73 %, l'opera, quest'ultima, con la percentuale più bassa di tutte). Una percentuale bassa si riscontra anche in Sidonio Apollinare (14, 87 %). In Ausonio, la *Mosella* presenta meno sinalefi delle altre opere.

²²⁰ È noto che, in generale, la frequenza di sinalefi tende ad abbassare il livello stilistico. Bisogna tuttavia evidenziare che ogni autore merita un discorso a sé, in base all'epoca in cui scrive e al genere letterario che frequenta: cfr. MUELLER 1894: 336, il quale osserva, ad esempio, che Virgilio, pur essendo un poeta raffinato (*dura devitavit*), è indulgente alla sinalefe (*multitudinem elisionum non perinde refugit*), mentre Ovidio è più parco, tanto che è questo l'aspetto che più distingue tra loro i due poeti. Lo studioso, dunque, conclude che, quanto più sono brevi e raffinati i componimenti tanto più si usa cautela nell'incontro delle vocali (337): *omnino quo quis breviores tenuioresque composuit versus, eo cautius usus est copulandis vocalibus*.

Si discosta, dal Virgilio epico nella più ridotta presenza di dattili in prima e terza, nella maggiore frequenza di clausole non canoniche e nella limitazione delle sinalefi.

Il suo esametro non si può però definire *sic et simpliciter* neanche ovidiano, per la maggiore indulgenza verso la sinalefe e le clausole non canoniche.

Tra gli autori tardoantichi, Paolino segue il modello ausoniano²²¹, salvo allontanarsene per la percentuale di dattili leggermente più alta e la terza sede meno dattilica della seconda, nonché per un numero più alto di dattili in prima sede.

I. 9. b) Trimetro giambico - vv. 105-271

Sebbene alcuni studiosi ritengano si tratti di senari²²², il giambo di Paolino presenta le caratteristiche del trimetro, come risulta dall'analisi di Huemer²²³, anche se non rispetta le leggi del trimetro greco.

Sedi pari

Nelle sedi pari, ammette talvolta lo spondeo, in ciò rifacendosi all'uso dei poeti latini arcaici²²⁴. Nel *carme* 21 si registra un caso di spondeo in seconda sede (v. 152 *non defraudatus*) e 3 in quarta sede (v. 182 *pareret mé*; v. 180 *peccatricis*; v. 242 *libertatem*).

Sedi dispari

- In prima sede si registrano 107 spondei, 27 giambi, un tribraco²²⁵, 27 anapesti, 5 dattili (vv. 170, 186 e 227, in cui viene aggiunta una parola alla tesi lunga monosillabica, e vv. 201 e 205, in cui il verso comincia con una parola equivalente a un peone primo);
- in terza sede 117 spondei, 45 giambi, 3 tribrachi (vv. 251, 254, 263), 2 dattili (vv. 182 e 224);
- in quinta sede si riscontrano 147 spondei e 30 giambi.

²²¹ Cfr. n. 136

²²² È l'opinione di HELAY 1975: 249 e di FONTAINE 1981: 162. Va precisato che gli antichi grammatici non distinguevano, nella terminologia, fra trimetro e senario e tale mancata distinzione è rimasta fino al XIX secolo. Cfr. D'ANGELO 1983: 39.

²²³ Cfr. HUEMER 1903: 41-45

²²⁴ Cfr. HUEMER 1903: 43. D'ANGELO 1983: 29, citando un passo di Aftonio (*GLK* 6, 132, 30-34), mette in evidenza come la presenza dello spondeo in sede pari è tipica del trimetro della commedia e ha lo scopo di attenuare il tono tragico e innalzare quello comico al di sopra di linguaggio della prosa.

²²⁵ Questo fenomeno, raro in Paolino (4 volte nel primo piede, 8 volte nel terzo, mai nel quinto), si spiega con l'esigenza di far coincidere accento verbale e *ictus*. Cfr. HUEMER 1903: 42

Legge di Porson

La legge di Porson prevede che, nel caso il verso termini con una successione di sillabe che forma un cretico (_ U _), la quart'ultima sillaba non può essere lunga, a meno che non si tratti di un monosillabo. Essa non è osservata nel trimetro comico.

Su 26 casi di finale di verso rappresentata da un cretico (_ U _), la legge di Porson è rispettata in 14 casi: vv. 110, 115, 118, 120, 125, 171, 200, 204, 206, 221, 223, 241, 251, 268.

Sinalefe

Paolino trasgredisce le leggi della sinalefe nel trimetro giambico²²⁶ al v. 262 *nam et liberorum*, dove elide nel primo tempo forte. La sinalefe è generalmente evitata anche nel secondo tempo forte (solo due esempi, al v. 219 *in principe urbe* e al v. 223 *Valeri modo huius*). Anche nel quarto tempo debole la sinalefe di solito non ha luogo, a meno che la parola che entra in sinalefe non sia seguita da un monosillabo (v. 114 *quidam in*) o da una parola che non ha l'accento sulla prima (v. 159 *palmam adeptus*).

Sinalefe tra vocale finale di parola giambica e vocale accentata della parola successiva

Tra la vocale finale di una parola giambica e la vocale iniziale accentata della parola successiva, non è ammessa in poesia, di regola, la sinalefe: si tende di solito o ad abbreviare la sillaba o a lasciarla nella sua quantità lunga. Nel *carme* 21, Paolino trasgredisce questa legge, ammettendo la sinalefe al v. 214 *novi órtus gloria* e al v. 266 *in suó sinu ábditos*. Tale deroga contribuisce ad avvicinare lo stile alla lingua parlata²²⁷.

1. 9. c) Distico elegiaco – vv. 272-343

Nel primo emistichio il pentametro segue le leggi dell'esametro²²⁸: in particolare, sono assenti elisioni nel primo tempo forte e sono evitati monosillabi alla fine del primo mezzo piede.

Si registrano le seguenti elisioni:

primo tempo debole: v. 277 *tamquam uno*; v. 289 *me aetas*;

secondo tempo forte: v. 281 *chori Albina*; v. 311 *fructiferum adtollit*; v. 343 *enim inrupto*;

²²⁶ HUEMER 1903: 32-33

²²⁷ HUEMER 1903: 23

²²⁸ HUEMER 1903: 69-70.

secondo tempo debole: v. 305 *in ipso arbor*;

quarto tempo debole: v. 307 *ardua odora*; v. 321 *nomine et*

Davanti alla cesura, ricorre una sola volta una parola giambica (v. 291 *senes*): su 610 pentametri, Paolino conclude il primo mezzo piede 69 volte con una parola giambica²²⁹.

Non sono violate le leggi che regolano la seconda parte del pentametro²³⁰. Il verso è chiuso da una parola giambica in 5 casi (v. 299 *iugis*; v. 307 *virens*; 317 *deo*; v. 327 *chelys*; v. 339 *fide*): su un totale di 610 pentametri, ciò avviene 259 volte.

Le clausole bisillabiche, le più frequenti nel pentametro classico, sono preponderanti anche nel *carme* 21: 20 casi su 35 pentametri.

Si riscontrano 5 clausole quadrisillabiche: v. 273 *carminibus*, v. 281 *Therasia*, v. 285 *Eunomia*, v. 335 *percutiet* e v. 337 *armonia*: tali clausole, eccezionali in Ovidio, sono maggiormente attestate in Tibullo e Propertio e divengono sempre più diffuse nel tardoantico²³¹.

La strofa costituita dal distico presenta un senso completo. Non si registrano *enjambemets* né casi in cui vi siano pause di senso all'interno dell'esametro o del pentametro.

In alcuni casi, dove, ad esempio, ricorrono delle similitudini, il pensiero non si conclude con la fine del distico, ma continua nei distici successivi. Ciò avviene ai vv. 298-305, nei quali, mediante uno stile paratattico (cfr. v. 300 *namque sub aestu*; v. 302 *fertilis et fructu*), si enumerano le caratteristiche del pino, funzionali per la comprensione della natura di Piniano. Un altro esempio è rappresentato dai vv. 312-317, in cui la presentazione di Asterio viene arricchita attraverso l'introduzione del paragone con Samuele (v. 316 *ut tamquam Samuel*).

La caratteristica di articolare il pensiero nello spazio di più distici è un tratto che accomuna Paolino a Claudiano²³².

²²⁹ HUEMER 1903: 70.

²³⁰ HUEMER 1903: 39.

²³¹ NOUGARET 1963³: 58.

²³² GREEN 1971: 119.

I. 10 Divisione in sequenze

Vv. 1-104 Introduzione

Il poeta accenna al contesto storico-politico in cui si svolge la festa di san Felice del 407 (vv. 1-24), quindi offre la *propositio* della materia (v. 25-59): egli si soffermerà sui meriti ascrivibili al solo Felice (definiti *dona*), tralasciando di ricordare i benefici degli altri santi (25-46). Tra le opere che Felice compie a vantaggio di tutti e i favori che egli elargisce alla sola comunità nolana e quindi a Paolino, saranno questi ultimi a essere ricordati (47-52). Per onorare la benevolenza del santo patrono il poeta intesserà questo carme in metro vario (53-59). I doni di quell'anno (definiti *novi flores*) sono rappresentati da Turcio Aproniano e Severo Piniano. Con loro è menzionata Eunomia, che, insieme con Melania, guida i cori che inneggiano al Signore (60-84). Dal momento che Felice gli ha offerto in dono dei "fiori novelli", il poeta sceglierà una combinazione di vari metri per imitare nel suo carme un giardino adorno di fiori, per meglio esprimere la sua gratitudine (85-87). Felice gioisce alla vista di questi ospiti, come un agricoltore contempla soddisfatto le piante di ulivo che sbocciano dal seno di Cristo (88-99). Il poeta ribadisce la scelta in favore della polimetria ed elenca i metri in cui si articolerà il carme, mettendo in particolare evidenza l'esametro, il verso in cui saranno scritti l'inizio – *caput* – e la parte principale del carme – *fundamentum* – (100-104).

Vv. 105-343 Elogio del *dies natalis* e degli ospiti (trimetro giambico - distico elegiaco)

Il poeta tesse l'elogio del *dies natalis*, mettendo in evidenza che il giorno della morte è gloria per i martiri e che a nessun uomo si può dar gloria prima della morte, perché durante il cammino terreno si è sempre insicuri e soggetti all'errore (105-129). Devono essere celebrati e presi a modello, dunque, solo i martiri, poiché hanno terminato la loro vita effondendo il sangue per Cristo (130-144). Anche san Felice può essere annoverato tra loro, benché egli non sia morto in maniera cruenta. Tuttavia, per il coraggio che lo animò più volte nello sfidare i nemici di Cristo e per l'ardore con cui egli cercò di offrire la sua vita per lui, il Signore gli ha concesso la corona del martirio, aggiungendo ad essa anche l'onore del sacerdozio (145-164). Il *dies natalis* è per i santi il giorno della sepoltura, in cui essi, liberati dai vincoli terreni, si ricongiungono a Dio (165-174). Paolino loda dunque il *dies natalis* del suo patrono arrivando a definirlo più prezioso del proprio giorno di nascita

(175-192). Nel succedersi delle stagioni, il giorno della festa di Felice torna sempre identico: non per il poeta, che è in grado di cogliere la varietà dei doni che, ogni anno, Cristo elargisce attraverso l'intercessione di Felice (193-197).

Dopo un brano di passaggio, in cui il poeta si propone di ricordare i doni che Felice gli ha offerto in quell'anno, cioè gli ospiti venuti a far visita a Paolino (198-209), vengono introdotte le figure di Aproniano, convertitosi radicalmente a Cristo (210-215), e di Piniano, ricordato per lo slancio di carità che lo porta a liberare i suoi servi, dopo aver liberato se stesso dai lacci del peccato: in questo è paragonato al suo antenato Valerio Publicola, che liberò Roma dalla tirannia: il console pagano, pur non essendo illuminato dalla grazia di Cristo, agì rettamente obbedendo alle sole leggi naturali. L'opera di Dio si dispiega attraverso le generazioni (216-271). Vengono nominati tutti gli ospiti (dieci persone, compresi lo stesso Paolino e sua moglie Terasia), chiudono la sezione dedicata agli ospiti gli elogi rivolti a Piniano e Asterio, i cui nomi offrono lo spunto per divagazioni di impronta etimologica: in Piniano abita la grazia che non si estinguerà mai, proprio come il pino mantiene costantemente, anche col mutare delle stagioni, il suo colore verde; si tesse la lode di Asterio, il cui nome è messo in relazione al brillare delle stelle (272-331). Infine, prima di chiudere la sezione, viene sottolineata l'armonia esistente tra i pii uomini – che si esprime poi nella lode all'unisono che essi indirizzano al Signore: essi sono il decacordo, Cristo è il musico e Felice il plettro (332-343).

Vv. 344-858 Sezione dedicata a Felice: il santo e i suoi doni

Vv. 344-364 Versi introduttivi:

i versi in questione segnano il passaggio alla sezione propriamente “natalizia” in esametri che Paolino al v. 104 aveva definito *fundamentum* del componimento. Si aprono con un'apostrofe a Felice, invocato come patrono, al quale Paolino esprime la sua gratitudine per i doni ricevuti. Fondamentale è il motivo dell'incapacità di cantare i numerosi doni di Felice.

Vv. 365-550 I dono (conversione e scelta della povertà):

Paolino ripercorre la sua vita alla luce della sua conversione a Cristo, ispirata totalmente da Felice. La povertà diviene una scelta importante per chi voglia avvicinarsi a Cristo: chi si spoglia dei propri beni acquista in virtù e opera un sicuro investimento per la vita futura.

Vv. 551-642 II dono (ricognizione delle reliquie di Felice):

l'evento è dono di Felice: la fuoriuscita di terriccio dalle *fenestellae* della tomba del santo costringe alla ricognizione del corpo alla presenza del clero

Vv. 643-671 Brano di passaggio alla narrazione del dono dell'acqua:

l'abbondanza dei doni di Felice rende impossibile al poeta di enumerarli tutti: viene richiamato, a titolo di esempio, il solo *munus aquae*. Nell'introdurre l'argomento, si denuncia la mancanza di un approvvigionamento idrico nel santuario. Il richiamo all'acqua come fonte di vita costituisce il motivo ispiratore dei vv. 672-703.

Vv. 672-703 Proemio interno:

i versi, strutturati in una composizione ad anello, contengono quello che può essere definito un proemio interno, costruito sul motivo, già presente nella tradizione classica, dell'acqua come fonte di ispirazione. Allo stesso modo in cui Cristo, per intercessione di Felice, ha fatto giungere l'acqua al santuario mediante il ripristino di un acquedotto diroccato, così Cristo stesso conceda al poeta il flusso di un abbondante eloquio per poter raccontare quel dono. Il poeta si dice incapace di affrontare tale impresa e l'inadeguatezza, oltre ad essere mera difficoltà tecnica, si configura altresì come indegnità morale.

Vv. 704-830 III dono (l'approvvigionamento idrico):

digressio narrativa nella quale si stigmatizza il rifiuto egoistico dei Nolani di concedere l'acqua al tempio di Felice ed elogio degli Avellani che, gratuitamente e in un generoso slancio di tutto il popolo, hanno permesso il restauro di un vecchio acquedotto.

Vv. 831-850 Chiusura ad anello:

la chiusa del carme secondo una struttura ad anello ripropone la lode degli ospiti. Essi sono dapprima celebrati come "mammelle di Felice", dalle quali "ogni povero prende cibi abbondanti e ogni ricco salutari insegnamenti" e come "corsi d'acqua che nascono dal fiume di Cristo". Si spargeranno in altre terre per diffondere i doni della grazia.

Vv. 851-858 Invocazione finale:

nell'invocazione finale si auspica che Cristo inondi della sua grazia i cuori che si affidano a lui e al santo patrono.

II. TESTO E TRADUZIONE

Avvertenza

Il testo del *carme* 21 (vv. 1-364) è quello edito da von Hartel (*CSEL* 30, pp. 158-170), eccetto che nei seguenti luoghi:

v. 145 *sanctus* invece di *sancti*

v. 211 *canis* invece di *carnis*

v. 318 *puer* invece di *parens*

CONSPECTVS SIGLORVM

A Ambrosianus C 74 saec. IX

D Monacensis 6412 saec. X

Δ Ambrosianus Dungali B 102 sup. saec IX

E Bononiensis 2671 saec. X

Altri studi citati in apparato

Ming. = G. L. Mingarelli, *Anecdotorum fasciculus : sive S. Paulini Nolani, anonymi scriptoris, Alani Magni, ac Theophylacti opuscula aliquot*, Romae, 1756

Mur. = L. A. Muratori, *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Episcopi Opera*, Verona, 1736 (in *PL* 61, coll. 567-603)

Zechmeister = J. Zechmeister, “Kritische Beiträge zu *Paulinus von Nola*”, *Wiener Studien*, 1, 1879, 99-146

- Candida pax grata nobis uice temporis annum
post hiemes actas tranquillo lumine ducit
signatamque diem sancti Felicis honore
securis aperit populis. Gaudere serenis
- 5 mentibus abstersa diri caligine belli
suadet ouans Felix, quia pacis et ipse patronus
cum patribus Paulo atque Petro et cum fratribus almis
martyribus regem regum exorauit amico
numine Romani producere tempora regni
- 10 instantesque Getas ipsis iam faucibus urbis
pellere et exitium seu uincula uertere in ipsos,
qui minitabantur Romanis ultima regnis.
Nunc igitur pulsa formidine ut imbribus actis
respicere expulsas nubes, praesentia rerum
- 15 praeteritis conferre iuuat. Quam taetra per istos,
qui fluxere dies, elapso nox erat anno,
cum furor accensus diuinae motibus irae
immisso Latiis arderet in urbibus hoste!
Nunc itidem placidi spectate potentia Christi
- 20 munera; mactatis pariter cum rege profano
hostibus Augusti pueri uictoria pacem
reddidit, atque annis tener idem fortis in armis
praevaluit virtute dei et mortalia fregit,
robora sacrilegum Christo superante tyrannum.
- 25 Sed quid ego hinc modo plura loquar, quod non speciale
esse mei Felicis opus res publica monstrat?
Pluribus haec etenim causa est curata patronis,
ut Romana salus et publica vita maneret.
Hic Petrus, hic Paulus procures, hic martyres omnes,
- 30 quos simul innumeros magnae tenet ambitus urbis

XXI. *ADE* – incipit duodecimus *AD*, incipit liber XIII *E* Δ *exh.* 27-36, 344-356, 361-364, 628-635

1 nobis *E om.* *AD* 3 diem *om.* *A* signatumque pie *Mur.* **10** gaetas *AD* 13ut] et *Mur.* **15** tetra *DE* 18 ardere *A* in urbibus] milibus *E* **19** spectate *A*, spectata *DE* **20** munere *Mur.* **22** reddit *D* idem] et add. *Mur.* **24** tyrannum *E* **30** innumeros Δ innumeras *ADE*

- quosque per innumeras diffuso limite gentes
 intra Romuleos ueneratur ecclesia fines,
 sollicitas simul impenso duxere precatu
 excubias. Felix meus his uelut unus eorum,
 35 in precibus pars magna fuit; sed summa petiti
 muneris ad cunctos, nulli priuata refertur.
 Ergo pedem referam; sat enim mihi pauca locuto,
 unde nihil proprium meritis Felicis adesset;
 nec reticere tamen potui, quia portio laudis
 40 hinc quoque Felici suberat, quod summa potestas
 resque potens regum Christus deus omnibus una
 adnuerat sanctis, quibus in grege supplice mixtum
 Felicem parili audiuit pietate benignus.
 Parcam igitur propriis adiungere publica donis
 45 munera priuatosque canam Felicis honores,
 Quaeque suis proprie gerit hic in sedibus, edam.
 Unde igitur faciam texendi carminis orsum?
 Quae bona Felicis referam? quae multa per omnes
 passim agit, expediam magis, anne domestica dicam
 50 munera, quorum ego sum specialis debitor illi?
 Haec potius repetam, mihi quae conlata meisque
 sat memini; et quia praeteritis magis illa libellis
 dicta mihi, quae partim aliis permixtaque nobis
 praestitit, ex his nunc opibus, quas largiter in nos
 55 contulit, hunc animo texam gratante libellum,
 et contra solitum uario modulamine morem,
 sicut et ipse mihi uarias parit omnibus annis
 materias, mutabo modos serieque sub una,
 non una sub lege dati pede carminis ibo.
 60 Nam quasi fecundo sancti Felicis in agro
 emersere noui flores, duo germina Christi,

31 limite ADΔE lumine Mur. 32 ecclesia AD, aecclia Δ 33 impensu D 34 his ADΔ, hic E 37 locuto E,
 locutum AD 40 hinc E, hoc AD 46 sues A egerit Mur 51 que AD 60 quasi *scripsi*, quia ADE

- Turcius ore pio, florente Suerius aevo,
et pariter sanctae matres similesque puellae,
Alfia qualis erat soror illa Philemonis olim
65 nobilis, in titulo quam signat epistula Pauli,
et simul Eunomia aeternis iam pacta uirago
in caelo thalamis, quam matris ab ubere raptam
festino placitam sibi Christus amore dicauit
unguentoque sui perfudit nominis, unde
70 tincta comas animae et mentis caput uncta pudicum
spirat eo sacros sponsi caelestis odores;
haec Melani soror est simul et quasi filia, cuius
haeret ouans lateri germanum nacta magistrum.
Quae simul astrictae diuinis dotibus ambae
75 virtutum uarias ut uiua monilia gemmas
mentibus excultis specioso pectore gestant.
Has procerum numerosa cohors et concolor uno
vellere uirgineae sequitur sacra turba catervae.
Eunomiam hinc Melani doctam sub principe uoce
80 formantem modulis psalmorum uasa modestis
auscultat gaudens dilecto Christus in agno,
quod modulante deo benedictas paruula princeps,
sanctorum comites, casto regat ore choreas.
Haec igitur mihimet meditati congrua suasit
85 gratia multimodis illuso carmine metris
distinctum uariis imitari floribus hortum,
sicut Felicis gremium florere repletum
lumine diuerso quasi rus admiror opimum
hospitibus multis in eum Christo duce missis
90 Felicique patri denso simul agmine natis
pignoribus, subito ut totis habitacula cellis

62 turtius *E* florente *D* suerius *E*, suetorius *A*, vetrius *D*, suerius *Mur.* Inter 63 et 64 aut 64 et 65 aliquos versus desiderari censet *Ming.* 64 Apphia *coni. Ming.* 67 ab *E*, sub *AD* 70 comas animae *AD*, comam *E* et mentis capud *AD*, merita sacris *E* iuncta *A* versus 71-123 *om. AD Mur.* 71 eo *Ming.* io *E* 76 spetioso *E* 77 proceres *fort. vss. 77 et 78 post 83 ponendos esse cens. Zechmeister* 84 mihimet *scripsi*, mihi *E*, mecum *coni. Zechmeister* 86 ortum

- per fines creuisse suos et sobria castos
 tecta sonare modos tandem sibi uocibus aptis
 gaudeat hospitiisque suis et corpore et ore
- 95 ipse sinu pleno dignos miretur alumnos
 et uirtute pares animas in dispare sexu;
 sicut oliuarum fecundo in colle nouellas
 laetatur senior diuino a semine Christi
 plantator cernens inter sua rura colonos.
- 100 Floreat ergo nouo mihi carminis area prato
 laudibus et domini, qui conditor oris et artis
 omnimodae est, uario famulans pede musica currat.
 Iamque intertextis elegus succedat iambis,
 sit caput herous fundamentumque libello.
- 105 Castis agendus gaudiis et hostiis
 dies refulsit laude Felicis sacer.
 Quod "laude" dixi, "morte" dictum discite,
 quia mors piorum iure laus uocabitur,
 pretiosa domino quae deo rependitur.
- 110 unde et propheta dicit in uerbo dei
 vitae probatae in exitu laudem dari,
 et ante mortem praedicandum neminem
 Salomonis ore sermo diuinus docet,
 laudanda quamvis quidam in hac vita gerant
- 115 nec possit alibi quam sub isto saeculo
 laus praeparari, quae canenda in exitu est.
 Sed credo, quoniam tota res vitae istius
 fluitans et anceps lubrico pendet statu,
 breuique nostram uertit aetatem rota
- 120 surgens cadensque per salebrosas uias,
 quibus huius aevi cursus explicandus est:
 idcirco nos magistra prouidentia

97 novellas *coni.* Zechmeister, novella E 102 omnimode E 103 elegu^s E 104 libello] *add. E*: incipit liber XIII 107 discite *scripsi*, dicite E, ducite *coni.* Zechmeister 120 surgensque E

monet ante finem nec sibi nec alteri
 debere quemquam plaudere et confidere;
 125 quamvis honesta rectus incedat uia,
 tamen timere semper offensam pedis,
 donec peractis usque metam cursibus
 palmam petitaе comprehendat gloriae.
 Quare beatos martyras, quos extulit
 130 perfecta uirtus in coronam caelitem,
 iustis honoris debiti praeconiis
 celebramus omnes nos eorum posteri
 confessione Christiani nominis,
 quibus profuso sanguine ob sanctam fidem
 135 proseminarunt frugis aeternae bonum,
 ut, si ambulemus martyrum uestigiis,
 paribus parentum perfruamur praemiis.
 Hinc ergo sanctis siue confessoribus
 seu consecratis passione testibus
 140 dies sacratos, in quibus functi diem
 mortalis aevi morte vitali suum
 de labe mundi transierunt ad deum,
 populi fideles gaudiis sollemnibus
 honore Christi gratulantes excolunt,
 145 ut iste sanctus pace Felicis dies,
 quo clausit olim corporis vitam senex,
 confessionis ante functus proelia,
 sed incruento consecratus exitu,
 post bella uictor pacis assumptus die
 150 vocante Christo liquit exsultans humum
 et in supernas transitum fecit domos,
 non defraudatus a corona martyris,
 quia passionis mente uotum gesserat.

125 quamvisque *coni. Zeichmeister* incedat *A* 129 martyres *A* 132 caelebramus *A* 137 partibus *A*, partis *Mur.* 139 sive *Mur.* 143 solemnibus *E* 145 sabctus *coni. Zechmeister* 150 exsultans *A* 153 qui *fort.* 155 rediit *Mur.*

- Nam saepe agonem miles intrauit potens
- 155 victoque semper hoste confessor redit;
sed praeparata mente contentus deus
seruauit illum, non coronam martyris
negans, sed addens et coronam antistitis,
ut incruento palmam adeptus proelio
- 160 et proeliati possideret praemium
confessionis purpurante laurea,
vittaque pacis in sacerdotis stola
redimitus idem bis coronatus foret
confessor atque presbyter Felix dei.
- 165 Hic ergo, uotis quem recolimus annuis,
non est agonis, sed sepulturae dies,
quo separata ab inuicem substantia
animae volavit ad deum, in terram caro
reuersa tumulo conquieuit abdita.
- 170 Et merito sanctis iste natalis dies
notatur, in quo lege functi carnea
mortalitatis exuuntur uinculis
et in superna regna nascuntur deo
secumque factam spem resurgendi ferunt.
- 175 Ego semper istum sic honoraui diem,
magis hunc putarem ut esse natalem mihi,
quam quo fuissem natus in cassum die.
lugendus etenim est ille dignius mihi
dies, in istud quo creatus saeculum
- 180 peccator utero peccatricis excidi
conceptus atris ex iniquitatibus,
ut iam nocentem pareret me mater mea.
Maledictus ergo sit dies, quo sum miser
ad iniquitates ex iniquis editus.
- 185 Benedictus iste sit natalis et mihi,

161 confessione *E* **162** vitae *A* **165** annuis *E*, annus *AD* **167** quo separata *E*, quos parata *AD* **168** anima *Mur.* **178** legendus *A* dignius *E*, dignus *AD* **179** istud *Ming.*, istum *ADE*

- quo mihi patronus natus in caelestibus
 Felix ad illam exortus est potentiam,
 qua me ualeret faece purgatum mea
 laxare uinclis et redemptum absolvere
 190 de luctuosa morte natalis mei.
 Eadem recurrit semper haec cunctis dies
 acto per orbem circulis anno suis;
 verum quotannis innouante gratia
 diuersitatem munerum, quae dat suo
 195 Christus sodali, donet ut Felix mihi,
 mutatur et non ipsa quae cunctis uenit,
 varias meorum carminum causas ferens.
 Videamus ergo, quid mihi hoc anno nouum
 attulerit, unde uocibus uernem nouis.
 200 Non ibo longe, nec procul sumam mihi
 praeterita tempore aut locis absentia.
 Adsunt, tenentur ipsa dona comminus;
 videtis omnes munera hoc anno data
 nobis in uno iuncta Felicis sinu,
 205 mancipia Christi, nobiles terrae prius,
 nunc uero caelo destinatos incolas,
 quos Christus ipse, qui crearat diuites,
 Hoc pauperauit saeculo, in regnum ut suum
 terreni honoris arce deiectos uehat:
 210 Apronianum Turciae gentis decus,
 aetate puerum, sensibus canis senem,
 veteri togarum nobilem prosapia
 sed clariorem Christiano nomine,
 qui mixta ueteris et noui ortus gloria
 215 vetus est senator curiae, Christo nouus.
 Huic propinquat socius aequali iugo
 aevo minore Pinianus, par fide,

189 laxatum E 190 et 191 inverso ordine exh. Mur. 193 quodannis D 200 summam AE 202 assunt E
 cominus E 207 creavit Mur. 210 Apronianum E 211 carnis] cordis fort. 214 quo E 215 christo AD,
 christi E 217 minore coni. Zeichmeister minor est E minor AD pinianus E

- et ipse prisco sanguine illustris puer,
in principe urbe consulis primi genus.
- 220 Valerius ille consulari stemmate
primus Latinis nomen in fastis tenens,
quem Roma pulsus regibus Bruto addidit,
Valeri modo huius Christiani consulis
longe retrorsum generis auctor ultimus.
- 225 O uena felix! ille gentili licet
errore functus hoc suae stirpis bouum
non capiat atro mersus inferni lacu,
sed nos fideli contuentes lumine
retroacta uel praesentia humani status
- 230 miramur opera conditoris ardui
et praeparatos a uetustis saeculis
successionum mysticarum lineis
pios stupemus impiorum filios;
tamen in tenebris impiarum mentium
- 235 lucis uidemus emicasse semina
in tempore ipso noctis antiquae sitis,
quibus probata quamlibet gentilibus
mens et voluntas lege naturae fuit.
Hinc in quibusdam nunc eorum posteris
- 240 veterum subinde uena respondet patrum;
ut ille quondam Piniani nunc mei
auctor supremus in libertatem suis
post regna dura uindicandis ciuibus
lectus nepotis huius ortum praetulit,
- 245 qui mente avita persequens superbiam
potiore causa seruitutem depulit
a semet ipso, corporis uictor sui,
pulsoque regno diaboli e membris suis

219 urbis ex urbe *D m.* 2 primi genitus *E*, primigenus *Mur.* 220 Valeru *D* 221 latinus *A* 226 errore *E*, terrore *AD* 232 myxticarum *E* 233 pios *E*, post *AD* 241 *pinniani E* 242 superemus *A* 244 lecti *E* neputis *A*

iam spiritali pace peccati iugum
 250 fidelis animae casta libertas terit,
 et in hoc parentis aliquid illius refert
 puer iste Christi consulatum militans,
 quod liberandis consulens munus pium
 redemptionis opere dispensat deo,
 255 prisci parentis aemulator hactenus,
 quod seruitute liberat domesticos,
 ut ille ciues. sed quod ille gesserat
 in urbe et una et paruula primis adhuc
 Romae sub annis, hic modo in multis agit
 260 diuerso in orbe constitutis urbibus,
 passim benignus et suis et exteris.
 Nam et liberorum plurimis ceruicibus
 seruile sanctis opibus expellit iugum,
 quos aere uinctos in tenebris carceris
 265 absoluit auro de catena fenoris.
 Hos ergo Felix in suo sinu abditos
 mandante Christo condidit tectis suis
 mecumque sumpsit sempiternos hospites.
 His nunc utrimque laetus adiutoribus
 270 trium sub una uoce uotum dedico,
 uno loquente spiritu affectu trium.

 Magnificate deum mecum et sapienter honestis,
 unanimes pueri, psallite carminibus.
 ut decachorda sonant pulsus psalteria neruis
 275 et paribus coeunt dissona fila modis,
 sic pia compagis nostrae testudo resultet,
 tamquam uno triplex lingua sonet labio.
 Tres etenim numero sumus, idem mentibus unum,

251 refert *A* 254 ope *Mur.* Dei coni. *Mur.* 258 una et] una *E* parvula *A*, parvula, sed in añt parvula add, in mg. *D* adhuc *D* 262 et *AD*, om. *E* libertorum *Mur.* 265 faenoris *AD* 268 trinum fort. *Mur.* 271 spiritu scripsi, spiritu in *ADE* loquente in spiritu *Zechmeister* vss 272 et seqq. om. *E* 273 dñm *A* sapienter coni. *Zechmeister*, sapientes *AD* 274 dechacorda *A* sonent *Mur.* 275 coeunt *AD*, coeant *Mur.* 278 tris *AD* iidem *Mur.*

Et plures coeunt in tribus his animae,
 280 quarum caelestis liber indita nomina seruat:
 prima chori Albina est cum pare Therasia;
 iungitur hoc germana iugo, ut sit tertia princeps
 agminis hymnisonis mater Avita choris.
 Matribus his duo sunt tribus uno pignora sexu,
 285 flos geminus, Melani germen et Eunomia.
 Haec eadem et nobis maribus sunt pignora; nam quos
 discernit sexus, consociat pietas.
 Cum patre Paulino pater aequae Turcius iste est,
 sed me aetas, suboles hunc facit esse patrem.
 290 Diuerso ex aevo sociamur nomen in unum,
 et non ambo senes, sed tamen ambo patres.
 Ergo cohors haec tota simul, tria nomina matres,
 quattuor in natis, in patribus duo sunt.
 Nam puer hinc Melani coniunx in corpore Christi,
 295 cui deus a pinu nomen habere dedit,
 Natus ut aeternae vitae puer arbore ab illa
 susciperet nomen, quae sine fine uiret.
 Pinus enim semper florente cacumine perstans,
 semper amans celsis alta comare iugis,
 300 non mutat speciem cum tempore (namque sub aestu
 Et niue par sibimet stat uiridante coma)
 fertilis et fructu ualidae nucis intus ad escam
 lac tenerum crispo tegmine mater habet,
 pinguis odoratum desudat taeda liquorem,
 305 ut nec in ipso arbor robore sit sterilis.
 Haec igitur typus est aeterni corporis arbor,
 pulchra ferax uiuax ardua odora uirens.

281 ethaerasia *D* compare (*vel* cum pare) Therasia *coni. Mur.*, compare et haerasia *AD* 284 tribu *AD* 287
 consciat *A* 289 mea *A* sorboles *Mur.* 290 nomen sociamur *Mur.* 291 et] ut *fort.* patres *coni. Mur.*, pares
AD 294 hic *coni. Zechmeister* 301 pars *D* 303 crispo *A* 306 est] et *A*

Istius instar erit domino puer iste beatus
 arboris, ut maneat gratia perpes ei.

310 Iamque deo plantatus agit sanctoque profectu
 fructiferum attollit pinus ut alta caput.
 Eminent hic proprio mihi filius in grege primus;
 ast aliud mihi par lumen in Asterio est,
 quem simul unanimes uera pietate parentes

315 infantem Christo constituere sacrum,
 ut tamquam Samuel primis signatus ab annis
 cresceret in sanctis votus alente deo.
 Prima puer Christi sub nomine murmura solvit,
 et domini nomen prima loquella fuit,

320 iamque parente deo regnis caelestibus ortus
 sidereo pariter nomine et ore micat.
 Hunc puerum et fratrem fecit pia gratia patri;
 nam pariter sancto flumine sunt geniti.
 Quos natura gradu diuiserat, hos deus almo

325 munere germanos in sua regna uehet.
 Ergo nouem cuncti socia cum prole parentes
 pectore concordi simus ut una chelys;
 omnes ex nobis citharam faciamus in unum
 carmen diuersis compositam fidibus.

330 Aemilius ueniat decimus. tunc denique pleno
 concinet in nobis mystica lex numero.
 Hoc etenim numero capitum in testudine pacis
 uiua salutiferum chorda loquetur opus.
 Huic citharae plectrum Felix erit. hoc decachordam

335 Christus ouans citharam pectine percutiet.
 Quae cithara in nobis Christo modulante sonabit
 plena perfectis sensibus harmonia,

311 attollit *D* **312** eminent *Mur.*, enim et *AD* **313** par *Mur.*, per *D*, p *A* **318** parens *coni.* *Zechmeister*,
 parente *AD* **319** et *om.* in *spat. vac.* *A* domini *A* loquilla *A* **324** hoc *A* **327** pectori *AD* caelis *D* sed in *mg. m.*
I: in ant chelys **328** citharam *AD et infra* **329** compositum *A* **332** numero capitum *coni.* *Zechmeister*,
 numeri in capite *AD* **333** corda *D* **334** decachordam *A* **337** plenam *Mur.* armoniam *Mur.*

si pax nostra deo totis sit consona fibris,
 simus ut uniti corpore mente fide.
 340 Talis enim citharam sanctis homo legibus implet,
 omnibus ad vitam compositus numeris,
 cuius vita sacrae concordat ad omnia legi;
 omnis enim irrupto stamine chorda canet.
 Nunc ad te, uenerande parens, aeterne patrone,
 345 susceptor meus et Christo carissime Felix,
 gratificas uerso referam sermone loquellas.
 Multa mihi uariis tribuisti munera donis;
 omnia, praesentis vitae rem spemque futurae
 quae pariunt, tibi me memini debere, cui me
 350 mancipium primis donauit Christus ab annis.
 Si mihi flumineis facundia curreret undis
 oraque mille forent centenis persona linguis,
 forte nec his opibus collato fonte refertus
 omnia Felicis percurrere munera possem,
 355 quanta suo dominus donauit Christus amico
 et mihi confessor famulo transfudit alumno.
 Quae quibus anteferam? Donis diuersa, sed aequis
 grandia ponderibus concurrunt multa, nec ex his
 quid potius memorare legam, discernere possim;
 360 iudicii facilis discrimen copia turbat.
 Si prima repetens ab origine cuncta revolvam,
 quae pietate pari, uario mihi praestitit aevo,
 ante queam capitis proprii numerare capillos
 quam tua circa me, Felix bone, dona referre.

338 si] sic *Mur.* totis sit deo *AD* 339 un'ti *A* 340 citharam *D* implat *D* 343 corda *D* 346 loquellas *AD*,
 loquillas *A* 349 me *om.* Δ 353 fronte *A* refectus Δ 354 munera percurrere *AD* 356 transfudit] transmittit
 Δ 357 post feram *interrogationis signum posui* 361 repens *D* 363 queam *D*

TRADUZIONE

Una prospera pace, nel volgersi delle stagioni a noi gradito, trascorse ormai le tempeste, apre l'anno in una luce tranquilla e schiude, per i popoli ormai al sicuro, il giorno segnato dalla festa di san Felice. [5] A godere nelle menti serene, cancellata la caligine della terribile guerra, invita Felice, esultando, poiché anche lui, patrono delle pace, insieme ai padri Paolo e Pietro e con i benigni fratelli martiri, ha pregato il re dei re di prolungare, col favore della sua potenza, i tempi del regno romano e di cacciare [10] i Geti, che erano ormai vicini alle porte stesse della città, e di volgere la morte o le catene contro gli stessi che minacciavano la fine ai regni romani. Ora, dunque, allontanata la paura – come, cessate le piogge, è piacevole voltarsi indietro a guardare le nubi scacciate – [15] è bello paragonare la situazione presente al passato. Quanto tetra era la notte attraverso i giorni che passarono, l'anno scorso, quando il furore acceso dai moti dell'ira divina ardeva nelle città del Lazio, una volta fatto entrare il nemico.

Ora allo stesso modo ammirate i doni potenti del placido Cristo. [20] Massacrati insieme al re empio i nemici, la vittoria del giovane Augusto ha restituito la pace ed egli, tenero negli anni, ma forte in armi, ha prevalso grazie alla virtù di Dio e ha spezzato le forze mortali poiché Cristo ha superato il tiranno sacrilego.

[25] Ma perché io qui adesso dovrei dilungarmi a parlare di ciò che gli eventi riguardanti lo stato mostrano non essere opera speciale del mio Felice? Qui Pietro, qui Paolo, i più nobili, qui tutti i martiri, che insieme in gran numero possiede la grande Città nella sua estensione e che la Chiesa venera nel territorio romano, fra le innumerevoli genti che abitano entro gli estesi confini, insieme hanno vigilato solleciti, con supplica ardente. Il mio Felice, come uno di loro, [35] ebbe un gran ruolo nelle preghiere, ma il dono richiesto, nel suo complesso, è attribuito a tutti insieme e non è merito personale di nessuno. Farò dunque un passo indietro: mi è sufficiente, infatti, aver detto poche cose, per cui niente si riconducesse a Felice come suo merito proprio.

E tuttavia non ho potuto tacere, [40] poiché qui anche a Felice spettava una parte della lode, giacché la somma Potenza e Re Signore dei Re, Cristo Dio, ha esaudito nello stesso tempo tutti i santi e con pari benevolenza ha ascoltato Felice, unito ad essi nel supplice gregge. Tralascierò, dunque, di aggiungere ai doni propri di Felice [45] i favori elargiti da tutti e canterò gli onori privati di Felice e manifesterò ciò che egli compie proprio qui in casa sua. Da dove darò inizio al tessuto del mio canto? Quali favori di Felice riferirò?

Narrerò piuttosto i molti favori che compie dovunque, spargendoli fra tutti o quelli che compie [50] in casa sua, dei quali io gli sono speciale debitore?

Rievocherò piuttosto questi che, ben ricordo, sono stati concessi a me e ai miei; e poiché nei carmi precedenti sono stati cantati maggiormente i favori che elargì in parte ad altri e misti ad essi anche a me, ora, muovendo da queste ricchezze che in abbondanza fece confluire in me, [55] con animo grato intesserò questo carme e, diversamente dal solito, con un'armonia varia (come vari sono gli argomenti che egli ogni anno mi offre) cambierò i metri e, in un'unica serie di versi, procederò con il ritmo di un carme offerto non seguendo un'unica legge. [60] Infatti, per così dire, nel campo fecondo di san Felice sono sorti due fiori novelli, due germogli di Cristo, Turcio dalla casta bocca e Suerio d'età fiorente e similmente sante madri e simili fanciulle, quale era Alfia, la famosa sorella di Filemone, un tempo nobile, [65] che la lettera di Paolo indica nell'intestazione e allo stesso tempo Eunomia, donna già promessa a eterne nozze in cielo. Cristo amò e consacrò a sé, con precoce amore, questa giovane, strappata dal seno della madre, e la cosparsa con l'unguento del suo nome, per cui, [70] con le chiome dell'anima impregnate e con il capo della mente unto di olio pudico, emana, per questo motivo, i sacri odori del celeste sposo. Questa è insieme sorella e quasi figlia di Melania, e sta fissa al suo fianco con gioia, avendo trovato un maestro fraterno. Ed entrambe costoro, accomunate dalle doti divine, come monili viventi portano le variegate gemme [75] delle virtù, con le menti raffinate, sullo splendido petto. Le segue una numerosa schiera di nobili e la sacra turba del gruppo di vergini, di uno stesso colore in un unico vello. Cristo, godendo nel suo agnello diletto, ascolta Eunomia che, istruita sotto la voce guida di Melania, [80] plasma gli strumenti dei salmi con ritmi sobri, poiché la piccola guida istruisce con la casta bocca i cori benedetti, compagni dei santi, mentre Dio modula le armonie.

Mentre dunque meditavo queste cose, un'adeguata gratitudine [85] mi ha persuaso a riprodurre un giardino ornato di fiori diversi, con un carme intessuto di vari metri, come ammiro fiorire il grembo di Felice ripieno di luce di diversi colori, quasi fosse una campagna feconda di molti ospiti mandati a lui sotto la guida di Cristo [90] e di figli nati al padre Felice contemporaneamente in densa schiera, perché egli gioisca del fatto che gli alloggi, disseminati per la sua terra, siano aumentati, d'un tratto, in tutte le case e che i casti tetti risuonino finalmente di sobri ritmi con voci adatte a lui [95] ed egli, col seno ripieno, osservi nelle sue case figli degni nel corpo e nell'aspetto e anime simili nella virtù, diverse nel sesso, come il vecchio contadino si rallegra vedendo sul colle fertile le giovani piante di ulivo, sbocciate dal seno divino di Cristo, e i coloni in mezzo ai suoi campi.

[100] Fiorisca dunque lo spazio del mio componimento in un prato novello e, asservita alle lodi del Signore, che è fondatore dell'eloquenza e di ogni arte, la musica scorra con un ritmo vario. E ora, ai giambi intessuti nel carne, segua il distico elegiaco: sia l'esametro capo e fondamento del carne.

È tornato a risplendere il giorno sacro per la lode di Felice, [105] da trascorrere nelle caste gioie e nei sacrifici eucaristici. L'espressione "per la lode" sappiate che va intesa nel senso di "per la morte", poiché la morte dei santi a ragione sarà chiamata lode, poiché è stimata preziosa al cospetto del Signore Dio. Per questo anche il profeta nella Parola di Dio [110] dice che la lode viene data al termine di una vita santa e la Parola divina, per bocca di Salomone, insegna che prima della morte nessuno deve essere esaltato, sebbene alcuni compiano opere lodevoli, né si possa in altro tempo, se non in questo secolo, [115] acquistare i meriti che devono essere lodati al momento della morte. Ma io credo, poiché tutte le circostanze di questa vita, fluttuanti e ambigue, sono prive di un solido fondamento e hanno una base instabile – e in breve la ruota trasforma la nostra esistenza, [120] sorgendo e tramontando per le vie accidentate, sulle quali deve svolgersi il corso di questa vita – per questo la provvidenza maestra ci ricorda che, prima della fine, nessuno deve tessere le lodi e riporre la propria fiducia né nei confronti di se stesso né nei confronti di un altro. [125] Anche se il giusto avanza per la retta via, deve tuttavia sempre temere di inciampare, finché, compiuto il suo corso fino alla meta, non afferri la palma dell'agognata gloria.

[130] Pertanto i santi martiri, che una perfetta virtù innalzò alla corona del cielo, sono celebrati da noi tutti, loro successori nella confessione del nome cristiano, con giuste manifestazioni di debito onore, da noi tutti [135] per i quali essi, spargendo il sangue per la santa fede, seminarono il bene della messe eterna, in modo tale che, se camminiamo sulle orme dei martiri, godiamo degli stessi premi dei padri. Perciò, dunque, i giorni sacri ai santi, sia confessori sia testimoni santificati dal martirio, [140] nei quali, terminato il loro giorno di vita mortale, mediante una morte vitale, passarono dalla corruzione del mondo a Dio, tali giorni sacri sono celebrati dai popoli fedeli con gioie solenni, nell'esultanza per l'onore di Cristo. [145] Altrettanto santo, per la pace di Felice, è questo giorno, in cui egli, alla fine, chiuse, da vecchio, la vita del corpo, avendo prima combattuto le battaglie della fede, ma consacrato con una morte incruenta. Vincitore dopo le guerre, assunto in cielo nel giorno in cui raggiunse la pace, [150] al richiamo di Cristo lasciò esultante la terra e fece il suo transito nelle dimore superne, non privato della corona di martire, poiché aveva portato

nell' animo il desiderio del martirio. Spesso infatti, da soldato, entrò con forza nell'agone [155] e, avendo sempre sconfitto il nemico, tornò da testimone della fede; ma Dio, contento del suo animo disposto al martirio, lo salvò senza negargli la corona di martire, ma aggiungendo anche la corona di sacerdote. In questo modo, conquistata la palma con una battaglia incruenta, [160] ebbe anche il premio di chi ha combattuto, nella corona purpurea della confessione e, incoronato con la benda della pace, nella sua veste di sacerdote, Felice fu coronato, allo stesso tempo, due volte, come confessore e come presbitero di Dio. [165] Questo giorno, dunque, che con riti solenni ogni anno continuiamo a celebrare, non è il giorno della lotta, ma della sepoltura, in cui, separatesi l'una dall'altra, la sostanza dell'anima volò a Dio e la carne, tornata alla terra, riposò nascosta dalla tomba. [170] E a ragione è celebrato in onore dei santi questo giorno natalizio, nel quale avendo compiuto la legge della mortalità della carne, si spogliano dei vincoli della vita mortale e nascono a Dio nei regni superni e portano con sé la lieta speranza di risorgere.

[175] Io ho sempre onorato questo giorno al punto da pensare che questo sia il mio giorno natalizio, piuttosto che quello in cui nacqui invano. Infatti io devo più giustamente lamentarmi di quel giorno, in cui, dato alla luce, dal seno di una peccatrice, venni in questo mondo [180] come peccatore, concepito nell'oscurità del peccato, cosicché mia madre mi partorì già peccatore. Maledetto sia dunque il giorno in cui, misero, fui generato da peccatori al peccato. [185] Benedetto sia questo giorno natalizio anche per me, in cui per me il patrono Felice, nato fra gli abitanti del cielo, fu innalzato a tanta potenza da potermi, una volta purificato dalla mia impurità, liberare dalle catene e, dopo avermi redento, sciogliere [190] dalla luttuosa morte del mio giorno di nascita.

Sempre identico per tutti ritorna questo giorno, quando l'anno ha compiuto il suo giro, con i suoi moti circolari; ogni anno, però, per la grazia che rinnova la diversità dei doni, che [195] Cristo dà al suo compagno, perché Felice la doni a me, questo giorno giunge diverso e non è lo stesso che viene per tutti e porta vari motivi che ispirano i miei carmi.

Vediamo, dunque, cosa mi ha portato quest'anno di nuovo, perché io rinverdisca con voce nuova. [200] Non andrò lontano, né da lontano prenderò fatti distanti nel tempo o nello spazio. Sono qui: abbiamo i doni stessi presso di noi. Vedete tutti i doni elargiti quest'anno, uniti a noi nell'unico seno di Felice, [205] i servi di Cristo, un giorno nobili della terra, ora, invece, abitanti destinati al cielo, che Cristo stesso, che li aveva creati ricchi, rese poveri in questo mondo, per portarli nel suo regno, una volta fatti cadere dalla rocca dell'onore terreno: [210] Aproniano, decoro della *gens* Turcia, fanciullo per età, vecchio per la canuta sapienza, nobile per l'antica stirpe delle toghe, ma più insigne per il

nome cristiano. Questi, per l'unione del prestigio della vecchia e della nuova nascita, [215] è un vecchio senatore per la curia, nuovo per Cristo. A costui si avvicina, compagno sotto un giogo uguale, più giovane di età, Piniano, pari nella fede ed egli stesso giovane illustre per l'antica discendenza, stirpe del primo console nella città principale. [220] Quel famoso Valerio, che, primo di stirpe consolare, per primo ha il suo nome nei fasti latini, che Roma aggiunse a Bruto, una volta scacciati i re, è di gran lunga il più lontano antenato, a ritroso nel tempo, della prosapia di questo Valerio, ora console cristiano. [225] O felice discendenza! Sebbene quello, che visse nell'errore dei pagani, non comprenda questo bene della sua stirpe, essendo immerso nel lago oscuro degli inferi, noi, tuttavia, guardando con l'occhio della fede il passato e il presente dello stato dell'uomo, [230] ammiriamo le opere dell'alto Creatore e ci stupiamo dei pii figli degli empi, preparati dai secoli antichi nelle linee delle mistiche generazioni. Tuttavia nelle tenebre delle menti empie [235] vediamo che hanno brillato i semi di luce nel tempo stesso della notte dell'antica sete, per coloro che sebbene pagani ebbero una mente e una volontà retta per effetto della legge della natura.

Da qui, ora, in alcuni dei loro discendenti deriva la corrispondenza del sangue [240] dei loro antichi padri, come, una volta, quel primo e più nobile antenato di Piniano – che ora mi appartiene – scelto dopo i duri regni per ridare la libertà per i suoi concittadini, anticipò la nascita di questo discendente [245] il quale, combattendo una lotta continua contro la superbia con l'atteggiamento dell'avo, scacciò da se stesso la schiavitù per una causa superiore, vincitore del suo corpo, e, cacciato il potere del diavolo dalle sue membra, [250] la santa libertà dell'anima fedele schiaccia ormai, con la pace dello spirito, il giogo del peccato. E in questo ricorda qualcosa di quell'avo questo giovane che milita sotto il consolato di Cristo, poiché, impegnandosi a liberare gli schiavi con l'opera del riscatto offre a Dio un dono pio, [255] emulo in questo solo dell'antico genitore, nel fatto che libera gli schiavi dalla servitù, come quello liberò i concittadini. Ma ciò che lui fece in una sola e piccola città ancora nei primi anni di Roma, questi ora lo compie in molte [260] città situate in diverse parti del mondo, benigno dappertutto i suoi e verso gli estranei. Infatti, con le sante ricchezze, toglie il giogo della servitù dal collo di molti uomini liberi, che sono incatenati per debiti nelle tenebre del carcere [265] e li libera con l'oro dal vincolo dell'usura.

Questi, dunque, Felice, su incarico di Cristo, ha accolto nella sua casa, mettendoli al riparo nel suo seno, e con me li ha ricevuti come ospiti per sempre. Lieto ora dell'aiuto che

mi deriva da entrambi, [270] consacro l'offerta di noi tre sotto un'unica voce, dal momento che un solo spirito parla attraverso l'amore di tutti e tre.

Magnificate Dio con me e con sapienza, o giovani uniti in una sola anima, salmodiate con nobili canti. Come i salteri a dieci corde risuonano al tocco dei nervi [275] e i fili, pur avendo un suono diverso, si fondono insieme in ritmi armoniosi, così risuoni la lira santa della nostra comunità, come se tre lingue cantassero con una sola bocca.

Siamo tre infatti di numero, ma una sola identica cosa nelle menti e in questi tre si uniscono più anime, [280] i cui nomi sono inseriti e conservati nel libro del cielo: la prima del coro è Albina, con Terasia a lei simile; si congiunge come sorella sotto questo giogo la madre Avita, per essere terza guida della schiera nei cori che intonano inni. Queste tre madri hanno due figli dello stesso sesso, [285] due fiori, il germe di Melania ed Eunomia. Queste stesse figlie appartengono anche a noi maschi; infatti quelli che il sesso distingue, la fede unisce. Con il padre Paolino è ugualmente padre questo Turcio: io sono padre per l'età, egli per la prole. [290] Pur di età diversa, siamo uniti nell'unico nome e anche se non siamo entrambi anziani, siamo tuttavia entrambi padri. Dunque è questo il gruppo tutto insieme: tre sono le madri, quattro sono nella condizione di figli, due in quella di padri.

Infatti, da una parte c'è il giovane, marito di Melania nel corpo di Cristo, [295] al quale Dio concesse di avere il nome dal pino, affinché, essendo il giovane nato per la vita eterna, prendesse il nome da quell'albero che è perennemente verde. Il pino, infatti, rimanendo con la chioma sempre rigogliosa, poiché, sugli alti gioghi, ama sempre ricoprirsi di fronde sulla sua sommità, [300] non cambia aspetto col tempo: infatti, sotto il caldo e sotto la neve, è sempre uguale a se stesso, con la sua chioma verdeggiante, e come madre, feconda col frutto di una forte noce, ha all'interno, buono come nutrimento, un tenero latte sotto il guscio ricciuto; il ramo resinoso trasuda un liquido profumato, [305] affinché neppure nella sua durezza l'albero sia sterile. Quest'albero bello, fecondo, pieno di vita, alto, profumato, verdeggiante è dunque simbolo del corpo eterno. A immagine di questo albero sarà per il Signore questo giovane beato, perché la grazia rimanga in lui in eterno. [310] E ormai vive piantato in Dio e con santo progresso, come l'alto pino, innalza il suo capo ricco di frutti.

Brilla per me, per primo, questo figlio nel suo gregge, ma un'altra simile luce è per me in Asterio, che i genitori insieme, unanimi nell'autentica fede, [315] consacrarono a Cristo, affinché, come Samuele, segnato fin dai primi anni, crescesse votato tra i santi, con il nutrimento di Dio. Il fanciullo sciolse i primi balbettii sotto il nome di Cristo e il nome del

Signore fu la sua prima parola [320] e ormai, essendogli padre Dio, nato per il regno dei cieli, brilla, allo stesso modo, nel nome e nel volto sidereo. La santa grazia rese costui figlio e fratello di suo padre, infatti sono stati generati allo stesso modo nel sacro fiume. Coloro che la natura aveva diviso nel grado di parentela, [325] Dio, per un dono vitale, condurrà come fratelli nel suo regno. Dunque tutti e nove, genitori insieme con i figli, dobbiamo avere sentimenti concordi, come se fossimo un'unica lira: tutti dobbiamo fare di noi una cetra, composta di diverse corde, per un unico canto.

[330] Emilio venga per decimo. Allora, finalmente, compiutosi il numero, la mistica legge, in noi, si fonderà in un solo canto. Infatti, con questo numero di persone sulla lira della pace, la corda vivente parlerà dell'opera della salvezza. Questa cetra avrà come plettro Felice. [335] Con questo plettro, Cristo esultante pizzicherà la cetra a dieci corde. E questa cetra, col tocco di Cristo, suonerà, in noi, in piena armonia, con sentimenti perfetti, se la nostra pace sarà accordata a Dio in tutte le corde, perché possiamo essere uniti nel corpo, nella mente, nella fede. [340] Un tale uomo dai santi principi completa la cetra, un uomo ben ordinato alla vita in tutto, la cui vita in tutto concorda con la legge sacra: così ogni corda canterà senza che il suo filo sia rotto.

Ora a te, venerando padre, eterno patrono, [345] mio difensore e carissimo a Cristo, Felice, rivolgerò con metro diverso parole di riconoscenza. Molti favori mi elargisti con vari doni: tutto ciò che procurano la ricchezza della vita presente e la speranza di quella futura, io ricordo che a te lo devo, [350] a te, a cui Cristo mi donò come servo sin dai primi anni. Se l'eloquio mi scorresse in onde di fiumi e se avessi mille bocche risuonanti ciascuna di cento lingue, neppure se per caso fossi ricco di questi mezzi, raccoltesi insieme le acque della sorgente, potrei passare in rassegna tutti i doni di Felice, [355] quanto grandi Cristo Signore offrì al suo amico e il confessore riversò su di me, servo da lui nutrito. E quali benefici anteporrò a quali altri? Molti ne concorrono, espressi in doni di varia natura, ma comunque grandi e di uguale valore né tra essi potrei distinguere che cosa scegliere, piuttosto, di ricordare. [360] La gran quantità confonde il criterio di un facile giudizio. Se, partendo dal principio, ripercorressi tutti i benefici che, con pari benevolenza, in epoche diverse mi hai concesso, prima potrei contare i capelli del mio capo, piuttosto che, o buon Felice, riferire i tuoi doni per me.

III. COMMENTO

1-24

Nell'ambito della sezione iniziale del carme, che copre i vv. 1-104, definiti da Paolino stesso *caput libelli* (v. 104), i vv. 1-24 costituiscono la *Festtagseinstimmung*, mediante la quale l'ascoltatore/lettore viene introdotto nella festa di san Felice (il 14 gennaio del 407). È tipico della poesia di Paolino in onore del santo iniziare il carme introducendo l'atmosfera di festa e di gioia che si respira nel giorno di san Felice, per poi passare al proemio vero e proprio solo in un secondo momento: cfr. KOHLWES 1979: 133 e 182 a proposito, rispettivamente, del *carme* 15 e del *carme* 26.

La sezione dei primi 24 vv. è divisibile in due parti simmetriche, nelle quali viene affrontato, da punti di vista diversi, lo stesso tema: il ritorno della pace, dopo lo scampato pericolo, rappresentato dall'invasione dei Goti di Radagaiso, sconfitti a Fiesole nell'agosto del 406. Nei vv. 1-12 si pone l'accento sulla tranquillità della situazione presente, nei vv. 13-24 si fa riferimento allo stato di paura che ci si è lasciati alle spalle. Nella prima sezione si susseguono immagini che rimandano all'idea dello splendore e alla serenità del cielo, mentre nella seconda parte il poeta insiste su espressioni che evocano l'oscurità e le condizioni climatiche avverse che ci si è lasciati alle spalle. Da sottolineare ancora che ai vv. 6-7 il merito del ritorno della pace è ascrivito, oltre che a Cristo, all'intercessione dei santi, su tutti Felice, Pietro e Paolo; al v. 24 il ripristinarsi dell'ordine sociale è presentato invece come diretta conseguenza dell'azione del solo Cristo. La luce e lo splendore che accompagnano la *pax* (v. 1 *candida*; v. 2 *lumine*) simboleggiano il "ritorno dello stato di grazia spirituale", laddove le immagini della notte e della tempesta collegate alla guerra (v. 5 *caligine belli*; v. 14 *nubes*; v. 16 *nox*) sono largamente usate nella letteratura cristiana per indicare uno stato di peccato. Tale interpretazione è confortata dal fatto che il principale fautore della pace è Cristo stesso (v. 8) e il successo militare è stato raggiunto *virtute dei* (v. 23), mentre il nemico è visto come empio (v. 20) e sacrilego (v. 24). Il trionfo di Onorio, descritto in questi termini, acquista, dunque, i connotati di una vittoria "cristiana". Tale concezione, che vede intrecciarsi politica e religione, era presente già nel perduto *Panegyricus Theodosii*, nel quale si esaltavano i valori cristiani del sovrano – secondo la testimonianza di Paolino stesso contenuta in *epist.* 28, 6: cfr. GUTTILLA 1998/2000: 315-318.

Il ritorno della pace e il ricordo della guerra trascorsa sono quindi i due temi che caratterizzano la prima sezione del componimento, secondo una precisa scansione di argomenti. Alcune corrispondenze lessicali e semantiche tra le due sezioni mostrano come il poeta riprenda in *variatio* la medesima immagine, considerandola da molteplici punti di vista. Ritorno della pace: v. 1 *Candida pax...ducit*, 21 *victoria pacem reddidit*; scorrere del tempo: v. 1 *vice temporis*, 16 *fluxere dies*; fine dell'inverno: 2 *post hiemes actas*, 14 *imbribus actis*; oscurità legata alla guerra: 5 *caligine belli*, 15 *taetra...nox*; minaccia incombente dei Goti: v. 10 *instantesque Getas ipsis iam faucibus urbis*, v. 18 *inmisso Latiis arderet in urbibus hoste*; sconfitta dei Goti: vv. 10-11 *Getas... / pellere et exitium seu vincula vertere in ipsos*, v. 20-21 *...mactatis pariter cum rege profano / hostibus*. Il procedimento di riprendere in *variatio* la medesima immagine è tipico di Paolino, come spiega KAMPTNER 2005: 18 (a proposito del carme 18) e KOHLWES 1979: 219 ss., in relazione a *carm.* 26, 205-238, in cui si descrive l'episodio di Giona nel ventre della balena.

1-2 Candida...ducit: come osserva RUGGIERO 1983: 201 i due versi risultano dalla contaminazione di due luoghi classici: Hor. *carm.* 1, 4, 1 *Solvitur acris hiems grata vice veris et Favoni* e Tib. 1, 10, 45-46 *Interea Pax arva colat. Pax candida primum / duxit araturos sub iuga panda boves*.

Da Orazio (dipendenza su cui richiama l'attenzione anche NAZZARO 1995: 114) è ripreso la giuntura *grata vice* e l'idea dell'avvicinarsi delle stagioni. Tuttavia è notevole lo scarto rispetto al poeta venosino: questi indugia in una meditazione sulla caducità delle cose umane, mentre Paolino mette in evidenza lo svolgersi dei cicli naturali e il ritorno anticipato della primavera in occasione della festa del suo patrono, il 14 gennaio. La giuntura *grata vive* ricorre con un significato analogo in Auson. *epist.* 25, 99 Pastorino in riferimento al gradito succedersi della gioia alla tristezza; la medesima espressione è presente in *carm.* 20, 153 *iam mihi mutari grata vice tristia laetis*. Il secondo emistichio del primo verso ricorre, con leggera variazione, nel *carme* 27, il natalizio del 403, in cui si parla del repentino addolcirsi del clima in occasione della visita di Niceta, per la festa di san Felice: vv. 161-162 *Unde repente, precor, versa vice temporis annus / ver agit et gelidis flores visuntur in agris?*

Da Tibullo è mutuato il tema della "candida pace". In Tib. 1, 10 il presente in cui incombe la guerra (segnatamente la spedizione di Messalla in Aquitania) si contrappone a un passato fatto di vita semplice e tranquilla, per cui cfr. l'analisi di M. PONCHONT, *Tibulle, Elégies*, Paris, 1961, 71 ss. Nel poeta elegiaco la pace favorisce il lavoro dei campi, nel Nolano essa riconduce il giorno di san Felice in una "luce tranquilla". Sul piano ideologico i due poeti mostrano delle analogie: come Tibullo vagheggia una pace intesa non tanto come cessazione dello stato di guerra, quanto come stabile e ideale condizione dell'uomo che vive in armonia con se stesso, la natura e gli dèi, così Paolino non identifica nella *pax* la semplice fine delle ostilità, ma conferisce ad essa una connotazione spirituale e morale, per cui cfr. COSTANZA 1986: 62 n. 18. Naturalmente per Paolino la pace è acquisita mediante l'intercessione di Felice, per Tibullo la condizione di tranquillità appartiene a un tempo passato ormai lontano. Gli stessi usi dei tempi verbali confermano tale prospettiva: nell'elegia il verbo è al perfetto (*duxit*), mentre nel *natalicium* è usato il presente (*ducit*). L'espressione *candida pax* ha una ricchezza di significati che la traduzione italiana "candida pace" non rende appieno: l'aggettivo richiama, infatti, l'idea dello splendore, del brillio di un bianco abbagliante (cfr. *ThLL*, vol. 3, fasc. 1, 234), ma anche, in senso traslato, il concetto di purezza (cfr. Ov. *ars* 3, 502 *candida pax homines, trux decet ira feras*), mentre l'immagine della prosperità è intrinseca all'altro valore semantico dell'aggettivo, quello della luce, che, con la sua azione benefica, consente la vita in ogni sua espressione (cfr. Tib. 1, 7, 63-64 *At tu, Natalis multos celebrande per annos, / candidior semper candidiorque veni*, a proposito del giorno del compleanno di Messalla).

In riferimento a *pax*, l'aggettivo rimandava, nel mondo pagano, al vestito bianco della dea Pace, come in Tib. 1, 10, 67-68 *at nobis pax alma veni spicamque teneto, / profluat et pomis candidus ante sinus*, suggerendo, peraltro già nel poeta elegiaco, la medesima idea di purezza originaria del genere umano e di prosperità (cfr. P. LEE-STECUM, *Powerplay in Tibullus*, Cambridge, 1998, 278).

In Paolino, come detto, l'aggettivo rinvia, oltre che al ripristinarsi di una condizione di prosperità e sicurezza, anche allo stato di grazia spirituale che ritorna dopo la vittoria sui barbari, espressione di potenze demoniache.

L'idea della pace che addolcisce le intemperie del clima ricorre già in Flor. 2, 30, a proposito della *pax* portata da Druso oltre il Reno: *ea denique in Germania pax erat, ut mutati nomine, alia terra, caelum ipsum mitius molliusque solito videntur*.

2 post hiemes actas: simile *iunctura* è attestata in Lucan. 1, 302 *vulneraque et mortes hiemesque sub alpibus actae*, in cui *hiemes* ha il significato di "inverni". In Paolino il sostantivo potrebbe avere anche il significato di "tempeste" (cfr., *ex. gr.*, Verg. *georg.* 2, 293 ss. *Ergo non hiemes illam, non flabra neque imbres / conuellant*), considerando anche l'*imbribus actis* di v. 13 e la consuetudine di Paolino di stabilire delle corrispondenze lessicali, di cui si è parlato nell'introduzione a questa sezione di versi.

Il tema del ritorno della primavera è presente anche all'inizio di altri natalizi: cfr. *carm.* 23, 1-36 (CSEL 30, 194, 1-36), *carm.* 27, 13-15 (CSEL 30, 262, 13-15) o all'interno (*carm.* 14, 44 ss. [CSEL 30, 47, 44]), per cui cfr. PASTORINO 1984: 618 n. 2 e 3. La fine anticipata dell'inverno e il sopraggiungere precoce della primavera (si ricordi che il giorno della festa di san Felice cade nel pieno dell'inverno, il 14 gennaio) è sottolineato da NAZZARO 1995: 144 e rientra nel *topos* più generale dell'adeguarsi della natura allo stato d'animo dell'uomo. Tale motivo, di matrice ellenistica (cfr. FONTAINE 1986: 17-18, che analizza Virg. *Aen.* 1, 159-168), è presente anche in Ausonio, come nota PASTORINO 1984: 331: cfr. Auson. *epist.* 25, 99-103 Pastorino, indirizzata allo stesso Paolino: *Te sine sed nullus grata vice provenit annus: / ver pluvium sine flore fugit, Canis aestifer ardet, / nulla autumnales variat Pomona saporis / effusaque hiemem contristat Aquarius unda* («ma senza te alcuna stagione dell'anno giunge con il suo gradito avvicinarsi: la primavera piovosa fugge senza fiori, la canicola arde, Pomona non varia più i sapori autunnali e l'Acquario con la sua onda rattrista l'inverno»). L'immagine delle anomalie del clima in occasione di una ricorrenza importante è presente nella tradizione panegiristica: cfr. *Paneg.* 4, 2, 2 (del 297, in onore di Costanzo Cloro) *det igitur mihi...hodiernae gratulationis exordium divinus ille vestrae maiestatis ortus...cui dies serenus atque... ultra rationem temporis sol aestivus incaluit* («mi ispiri dunque l'inizio del rendimento di grazie di oggi il sorgere divino della vostra maestà... per cui il giorno è sereno e...il sole estivo è divenuto caldo, più di quanto ci si aspetti per la stagione»). Si tratta d'altronde di un'immagine topica nella lode dell'imperatore, come attestato già in Hor. *carm.* 4, 5, 5-8 *Lucem redde tuae, dux bone, patriae: / instar veris enim voltus ubi tuus / adfulsit populo, gratior it dies / et soles melius nitent* («rendi o buon condottiero, la luce alla tua patria: se il tuo volto ha brillato nei confronti del popolo come primavera, più gradito trascorre il giorno e il sole è più splendente»).

Nel passo paoliniano si può anche avvertire la reminiscenza di Ct 2, 11 *iam enim hiems transiit, / imber abiit et recessit*, la cui esegesi allegorica Paolino poteva conoscere attraverso Amb. in *psalm.* 118, 6, 25 (CSEL 62, 495) *ante adventum Christi hiems erat, venit Christus, fecit aestatem. Tunc omnia erant florum indiga, nuda virtutum; passus est Christus et omnia coeperunt novae gratiae fecundari germinibus* («prima di Cristo era inverno, venne Cristo e fece l'estate. Allora tutto era privo di fiori, spoglio di virtù; Cristo soffrì e tutto cominciò a essere fecondato dai germi della nuova grazia»). L'immagine

dell'inverno ormai trascorso e dell'estate che riporta il bel tempo e la pace (grazie anche qui a un'impresa di Stilicone) si trova in Claud. *Goth.* 151-153: *Hic (scil. Stilicho) celer effecit, bruma ne longior una / esset hiems rerum...aestas / temperiem caelo pariter belloque referret.* La barbarie è posta in relazione alle tenebre invernali già in Sen. *dial.* 1, 4, 14 *omnes considera gentes, in quibus Romana pax desinit, Germanos dico et quidquid circa Histrium vagarum gentium occursat: perpetua illos hiemps, triste caelum premit.*

Quanto all'utilizzo dell'espedito del *Natureingang* (che consiste nell'aprire una poesia con una descrizione di elementi naturali), SPITZER 2009: 66 osserva come esso ricorra in Venanzio Fortunato (VI sec.), ad es. in *carm.* 9, 3, dove è celebrato il giorno della Pasqua, e quindi in Fulberto (XI sec.), per estendersi poi alla poesia trobadorica provenzale e a quella epica, per cui si porta l'esempio del prologo dei *Canterbury Tales* di Chaucer, segnatamente i versi 1-11, che chiariscono che i pellegrinaggi avevano luogo in primavera e danno il senso della gioia ispirata all'avvento di questa stagione.

2 tranquillo lumine: la limpidezza del cielo nel giorno di san Felice (sebbene esso cada il 14 gennaio) è un *topos* che ricorre più volte nei *Natalicia*, come mette in evidenza COSTANZA 1974: 648 n. 52 citando i seguenti passi: *carm.* 18, 16 (CSEL 30, 97, 16) *in splendore diei*; 23, 2 (CSEL 20, 207, 2) *natalem Felicis ... quo lumine*; 26, 2 (CSEL 30, 246, 2) *inlustrem revehit... lucem* e 27, 149-150 (CSEL 30, 268, 149-150) *sed in hoc mihi clarior anno / orta refulsisti.* Cfr. anche 21, 105. La connotazione della luce come "tranquilla" può essere dovuta allo stretto legame che intercorre tra *pax* (menzionata al verso precedente) e *tranquillitas*, per cui cfr. Cic. *orat.* 1, 8, 30 *Pacatae tranquillaeque civitates* e Cic. *Phil.* 2, 113 *Pax est tranquilla libertas.* In Paolino l'aggettivo rimanda alla tranquillità conseguente allo scampato pericolo dell'invasione dei barbari.

3 signatamque...honore: l'*honor* è proprio di Dio, per cui cfr. Tert. *apol.* 15, 6 (CChL 1, 114, 26) *honorem...divinitatis*, ma esso viene conferito anche ai santi, in particolare ai martiri: cfr. Aug. *civ.* 8, 27 (CChL 47, 248, 12) *deus martyres sanctis suis angelis caelesti honore sociavit.* Per la *iunctura*, cfr. Verg. *Aen.* 6, 780 *pater ipse suo superum iam signat honore*, detto di Romolo cui viene conferito da Giove l'onore dello scettro.

3-4 diem...aperit: detto del sole mattutino che disperde le nebbie (cfr. Liv. 22, 6 *cum calescente sole dispulsa nebula aperuisset diem*) o del sorgere stesso del medesimo (cfr. Ambr. *hex.* 1, 9, 35 *lucis ortus ante quam solis diem videbatur aperire*). In Paolino l'espressione è usata in senso traslato e indica il ritorno della luce della pace dopo l'oscurità della guerra.

4 securis populis: cfr. Ov. *met.* 1, 99-100 *sine militis usu / mollia securae peragebant otia gentes*, dove la sicurezza dei popoli è sentita come una caratteristica propria dell'età dell'oro.

4-6 gaudere...suadet: la posizione del verbo all'infinito all'inizio del periodo contribuisce a mettere in primo piano il clima di giubilo nel giorno di san Felice. Un simile nesso ricorre in *carm.* 31, 9 (CSEL 30, 308, 9) *la consolatio* a Pneumazio e Fedele per la morte del piccolo Celso, scritta fra il 394 e il 396, ove però al posto del verbo è usato il corrispondente sostantivo: *cuius amor lacrimas et amor mihi gaudia suadet.* Cfr. anche *carm.* 27, 379 (CSEL 30, 278, 379) *spectat ovans gaudetque piis sua moenia vinci / coetibus* («guarda gioioso e gode che le sue mura siano insufficienti a contenere le folle»), detto di Felice e della sua letizia nel vedere le masse che accorrono al suo tempio.

FABRE 1949: 358-360 nota come il tema della gioia ricorra spesso all'inizio dei *Natalicia*, a testimonianza dell'affetto del poeta nei confronti di Felice (cfr. *carm.* 12, 13-14 [CSEL 30, 43, 13-14] *liceat... / ...gaudentes inter gaudere tumultus*; 13, 20 *...in gaudia solvere mentes*).

L'invito a gioire in occasione della festa è di ascendenza panegiristica: cfr. *Paneg.* 6, 1, 1 (del 307 in occasione del matrimonio di Costantino con Fausta) *mihi... ea praecipue isto sermone complecti quae sunt huius propria laetitiae* («abbraccerò in questo discorso ciò che si addice a questo giorno di letizia»); 6, 1, 3 *scio gaudentium studia nunc ita toto orbe florescere* («so che un entusiasmo gioioso fiorisce in tutto il mondo»); 10, 1, 1 (del 321, in occasione dell'anniversario della salita al trono di Costantino) *et dicturus in coetu gaudiorum exultantium et laetitiae gestientis* («e mi accingo a parlare in un'assemblea debordante di gioia e trasportata dalla letizia»). Si veda anche Eus. *Caes. laud. Const.* 1, 1 (GCS 1^a, 197-198, 1) Πανήγυρις μὲν αὕτη βασιλέως μεγάλου, χαίρομεν δ' ἐν αὐτῇ.

4-5 serenis / mentibus...: l'opposizione guerra/*mens serena* si trova in Opt. Porf. (età di Costantino) *carm.* 8a, 23-24 *Iam patriae uirtutis opus belline labore / an iusti meritis dicam mentisque serенаe?* («dirò che c'è più bisogno della virtù del padre e dello sforzo bellico o dei meriti di un uomo giusto e di una mente serena?»).

Nel mondo classico la *securitas* era uno degli attributi della dea *pax*: entrambi questi concetti erano tra l'altro strettamente collegati all'idea di *tranquillitas*, come si evince da alcune testimonianze numismatiche risalenti al tempo dell'imperatore Otone (I sec.), sulle quali si fa riferimento sia alla *Securitas Populi Romani* che alla *Pax Orbis Terrarum* (per cui cfr. *RIC [Roman Imperial Coinage]* 12, pp. 260-261 e MASTINO-IBBA 2006 [www.dirittoestoria.it/5/Tradizione-Romana]: paragrafo 3, n. 77).

La stretta connessione esistente tra *pax*, *serenitas* e *securitas* è testimoniata altresì da un'opera celebrativa di età neroniana, *Laus Pis.* 169-170 *Ne pudeat pepulisse lyram, cum pace serena / publica securis exultent otia terris* («Non sia una vergogna aver suonato la lira, dal momento che, in una pace serena, gli ozi pubblici esultano sulle terre sicure»).

5 abstersa diri caligine belli: negli autori cristiani il nesso *abstersa caligine* indica il superamento di uno stato peccato: cfr. Cypr. *ad Don.* 6 (CChL 3^A, 6, 10-11) *malorum caligine abstersa, operti saeculi tenebras revelabo* e Ambrosiast. *Rom.* 11, 27, 2 (CSEL 81, 1, 383, 4 ss.) *ut ... abstergeretur caligine ab oculis mentis eorum*. Il significato traslato di ottenebramento mentale era peraltro presente già in epoca classica, ad es. in Sen. *epist.* 102, 28 *aliquando naturae tibi arcana reteguntur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet*. Cfr. PISCITELLI 1989: 201. *Caligine belli* è attestato in Stat. *Theb.* 8, 502 *Fida soror, quatenam hunc belli caligine nobis / congressum fortuna tulit?* («Quale fato ha voluto, o fidata sorella, che ci scontrassimo nella foschia della guerra?», trad. A. TRAGLIA - G. ARICÒ, *Opere di P. Papinio Stazio*, Torino, 1980, 487), in riferimento all'astio esistente tra gli dèi. L'aggettivo *dirum* riferito a *bellum* ricorre in Verg. *Aen.* 11, 217 *Dirum exsecrantur bellum Turnique hymenaeos* e in Sil. Ital. 3, 229 *Nec bellum ruptis tam dirum mille carinis*. Lo schema adottato da Paolino (il genitivo *diri belli* retto da un sostantivo) è presente in Lucan. 3, 150 *Ocius auertat diri mala semina belli*.

6 pacis...patronus: lo stilema non è attestato in autori classici, nei quali si ritrova o *auctor pacis* (cfr. Sen. *Herc.* 250 *Sensere terrae pacis auctorem suae* e *Auctorem pacis*

seruatoremque deumque e Claud. *de cons. Stil.* 1, 51 *Vix primaevus eras, pacis cum mitteris auctor*) o *iustitiae patronus* (cfr. Cic. *Lael.* 25).

I termini *patronus* e *patrocinium*, nel mondo precristiano, designano, dal punto di vista sociale e giuridico, il rapporto tra persone non pari. Il concetto tende poi ad assumere significati traslati, derivanti dal progressivo genericizzarsi dell'idea di protezione accordata dal patrono al cliente (cfr. BOESCH 1976: 24). Il vocabolo può altresì indicare il patrocinio di un privato su un'intera comunità. Negli autori cristiani, in linea con il principio giuridico romano, il concetto di patrocinio poggia, come osserva ORSELLI 1965: 51, sull'idea che "i viventi, non avendo ancora la pienezza dei diritti, sono posti sotto la tutela di chi tale pienezza già possiede: e questi non solo li protegge, ma li trae a libertà, aiutandoli a conseguire la cittadinanza celeste". È dunque condivisibile l'osservazione di IANNICELLI 1990/1991: 185-187, il quale mette in luce che *patronus*, negli autori cristiani, si carica di connotazioni che rimandano alla prospettiva ultraterrena: Tert. *res.* 57, 12-13 (*CChL* 2, 1005, 50-60), per spiegare il mutamento dei corpi che dopo la resurrezione non saranno più soggetti al dolore, pur nel mantenimento dell'identità della carne, che prima della morte era esposta alla sofferenza, richiama la prassi dell'affrancamento del servo (al quale il *patronus* conferisce il proprio nome come riconoscimento del suo nuovo *status*). Il liberto manterrà quel corpo che fu martoriato dai flagelli, ma non per questo sarà più costretto, dopo l'affrancamento, a subire percosse: *si famulum tuum libertate mutaveris, quia eadem caro atque anima permanebunt, quae flagellis ... obnoxiae retro fuerant, idcircone illas eadem pati oportebit? Non opinor: atquin et vestis albae nitore et anuli aurei honore et patroni nomine... honoratur. Permite hanc et deo potestatem per vim illius demutationis condicionem non naturam reformandi... Ita manebit quidem caro etiam post resurrectionem eatenus passibilis qua ipsa, qua eadem, et tamen impassibilis quia in hoc ipsum manumissa a domino ne ultra pati possit* («se muterai la condizione del tuo servo dandogli la libertà, poiché la sua carne e la sua anima, le quali prima erano state soggette ai flagelli... rimarranno le stesse, dovranno forse sopportare quelle stesse sofferenze? Credo di no. Il tuo servo al contrario viene onorato con la veste bianca, con la lucentezza dell'anello d'oro, e con il nome del patrono... concedi anche a Dio, in forza di quella trasformazione, questo potere di rendere nuova la condizione, non la natura ... Anche dopo la resurrezione la carne si conserverà, passibile in quanto si tratta della carne stessa, della medesima carne e tuttavia impassibile, perché per questo è stata affrancata dal Signore, per non soffrire ulteriormente») e ancora Lact. *inst.* 4, 3, 17 (*CSEL* 19, 281, 17 ss.), per addurre prove dell'esistenza di un solo Dio, stabilisce un parallelo tra l'unicità del padre celeste e l'unicità del padre terreno, pur nel loro differente ruolo di *pater* e *dominus*: Dio è uno solo e può essere chiamato sia padre, perché ha la facoltà di perdonare, sia signore, perché ha il potere di costringere: *unus igitur colendus est, qui potest uere pater nominari: idem etiam dominus sit necesse est, quia sicut potest indulgere, ita etiam cohercere*. La prova dell'unicità di Dio, nel suo doppio ruolo di *pater* e *dominus*, è fornita anche dal riscontro con il diritto civile: *pater familias nominatur, ut appareat eum duplici potestate praeditum, quia et indulgere debet, quia pater est, et cohercere, quia dominus*. Pertanto, la duplice potestà che ha Dio è la stessa duplice potestà che il *pater familias* esercita nei confronti sia dei figli che dei servi. Quest'ultimo, infatti, è padre degli uni e degli altri in quanto *et filius manu emittitur tamquam servus et servus liberatus patroni*

nomen accipit tamquam filius; ha però anche l'autorità del *dominus*, ovviamente nei riguardi dei servi, ma anche sui figli (*quis enim poterit filios educare, nisi habeat in eos domini potestatem?*). Ne consegue dunque - e la tesi è appunto corroborata dal riscontro con la legge di natura e con il diritto civile - che la religione politeistica è falsa e infondata: *ergo contra rationem contraque naturam sunt religiones multorum deorum, siquidem nec patres multi possunt esse nec domini*.

In Paolino, il termine *patronus* ricorre generalmente in clausola ed è il più usato dal Nolano per definire Felice (cfr. GREEN 1971: 93 e LUONGO 1998: 323, che registra quaranta occorrenze del termine in riferimento al santo). Come negli autori classici, il termine può indicare sia la tutela di un singolo individuo (cfr. *carm.* 20, 11, in cui il santo è patrono personale di Paolino), sia quella estesa all'intera comunità (in Paolino, si tratta della comunità di Nola: cfr. *carm.* 13, 27 [CSEL 30, 46, 27]); il suo patrocinio si manifesta sia quando egli è ancora in vita (attraverso il ministero della parola, senza eventi prodigiosi: cfr. *carm.* 15, 134) sia dopo la sua morte, mediante azioni taumaturgiche (cfr. IANNICELLI 1990/1991: 186). Felice è anche patrono di realtà umane (quindi garante della pace, come nel caso in esame), secondo un uso già presente negli autori classici (per cui cfr. Cic. *Lael.* 25 *iustitiae patronus*). È opportuno ribadire che in Paolino il termine *pax* acquista connotazioni spirituali e morali, oltre a indicare la mera cessazione dell'attività bellica: cfr. commento al v. 1.

Nel connotare Felice come *patronus*, Paolino attribuisce al suo rapporto con il confessore le caratteristiche del modello sociale romano. In particolare, i tratti dell'*amicitia* che legava gli individui ai loro *patroni* e ai loro maestri si rispecchiano nel rapporto con l'amico invisibile (cfr. BROWN 1983: 80-81).

7 cum patribus Paulo atque Petro: il patrocinio apostolico è messo in evidenza da Prud. c. *Symm.* 2, 708-710 (CChL 126, 235, 708-710), in cui Roma stessa dice che non Giove, ma Cristo ha reso possibile la vittoria nella battaglia di Pollenzo, avvenuta nel 402: *...dux agminis imperiique / Christipotens nobis iuvenis fuit et comes eius / atque parens Stilicho, Deus unus Christus utrique* («alla guida dell'esercito e dell'impero avemmo un giovane potente in Cristo e il suo compagno e genitore Stilicone, e Cristo era unico dio per entrambi»); da richiamare anche *per.* 465 ss., in cui si menzionano i due apostoli e patroni: *plebemque iam Christi fuge (scil. Iuppiter)! Te Paulus hinc exterminat, / te sanguis exturbat Petri*. Al primato religioso - e non più politico - di Roma, faranno riferimento anche Prosp. Aq. *ingrat.* 40-42 (PL 51, 97) *sedes Roma Petri... / ...quidquid non possidet armis / religione tenet* e Leo M. (metà V sec.) *serm.* 22, 1 (PL 54, 198) *ut...civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena*.

La menzione di Pietro e Paolo in posizione preminente rispetto agli altri santi sottolinea l'ideale della *concordia apostolorum* che è uno dei cardini della *renovatio* politico-religiosa di fine IV sec. e rappresenta la cristianizzazione della *concordia Augustorum*, espressione attestata sulle monete emesse per celebrare l'accordo del 384 fra Teodosio, Valentiniano II e Massimo: cfr. A. PIGANOL, *L'Empire chrétien*, Paris, 1972, 266, n. 5. Sebbene in *Mt* 16, 18 si faccia esclusivo riferimento al *primatus Petri*, la crescente importanza conferita alla figura di Paolo, l'apostolo dai più alti compiti intellettuali, antesignano nella battaglia contro i pagani, testimonia la volontà dell'*intelligenzia*

cristiana di fine IV secolo di ribadire la propria identità agli occhi delle *élites* non ancora convertite: cfr KRAUTHEIMER 1987: 54. Alla pari dignità di cui godono i due apostoli fanno riferimento Dam. (morto nel 384) *epig.* 26, 1-2 *Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes, / nomina quisque Petri pariter Paulique requiris*, Ambr. *de Spir. San.* 2, 156 (SAEMO 16, 260) *nec Paulus inferior Petro* e Prud. *per.* 2, 459 *hic regnant duo apostolorum principes, alter vocatur gentium alter cathedram possidens primam*.

Tracce di questa ideologia si riscontrano anche nell'arte: nel giugno del 2009, in un cubicolo delle catacombe romane di Santa Tecla sulla via Ostiense, è stata riportata alla luce una decorazione pittorica, risalente proprio alla fine del IV sec., che riproduce Pietro e Paolo insieme: la raffigurazione di Paolo, in particolare, è la più antica finora conosciuta dell'apostolo delle genti (cfr. F. Bisconti, "È la più antica icona di san Paolo", *L'Osservatore Romano*, 28.06.09).

7-8 et cum fratribus almis / martyribus: nell'uso del sostantivo *fratres* in riferimento ai rapporti esistenti fra i martiri si riverbera la tendenza di Paolino (come di molti intellettuali tardoantichi) a rivisitare le relazioni celesti secondo categorie umane. Infatti, la preghiera di intercessione che unisce i santi lega anche lo stesso Paolino ai suoi amici: cfr. *epist.* 12, 10 [CSEL 29, 84, 13-14]) ad Amando. Cfr. LUONGO 1998: 329-330.

8 regem regum: l'espressione è mutuata dal linguaggio biblico (cfr. *Ap* 17, 14), anche se si trovano attestazioni nella letteratura latina, dal periodo arcaico (cfr. Plaut. *Capt.* 825 *Non ego nunc parasitus sum sed regum rex regalior*) al periodo classico (cfr. Hor. *epist.* 1, 1, 107 *Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum*), fino all'epoca tardoantica (cfr. Auson. *epitaph.* 2, 1 Pastorino *Rex regum Atrides, fraternae coniugis ultor*).

8 exoravit: il verbo, che esprime la funzione di mediatore del santo, è adoperato spesso da Paolino: cfr. *carmm.* 13, 32 (CSEL 30, 47, 32) *dominumque / potentem exorare*; 26, 216 (CSEL 30, 254, 216) *non est cura haec nova sanctis / exorare deum pro peccatoribus aegris*; 19, 238 (CSEL 30, 126, 238) *prece sanctorum exorante*; 27, 645 (CSEL 30, 29, 645) *illis exorantibus*.

8-9 amico / numine: secondo l'analisi di GREEN 1971: 61-62, il sostantivo *numen* è usato dai poeti classici e da Giovenco per denotare, rispettivamente, gli dèi e la persona di Dio: cfr. Iuv. 1, 45 (CSEL 126, 24, 45) *numen vidisse supernum* e 1, 89 (CSEL 126, 24, 7) *mater numinis alti*. Tale accezione è rara in Paolino (si riscontra solo in *carm.* 6, 103 [CSEL 30, 11, 103]; 22, 117 [CSEL 30, 191, 117]; 10, 159 e 10, 187 [CSEL 30, 31 ss.]) e del tutto assente nei *Natalicia*: nel Nolano prevale invece l'altro significato di "potere divino", come in Prud. *c. Symm. praef.* 2, 61-62 (CChL 126, 211, 61-62) *Ni tu, Christe potens, manum dextro numine porrigas* («a meno che tu, potente Cristo, non stenda la tua mano col favore della tua potenza»).

Lo stilema *amico numine* è ripreso, dopo Paolino, da Cypr. Gall. (primo quarto del V sec.) *iud.* 143 (CSEL 23, 184, 143) *Tandem congemuit merito Iudaea reatu / ac dominum prostrata rogat; qui fractus amico / numine restituit trepidis solamina vitae*. Si può osservare che lo stilema ricorre nella stessa sede metrica e in un simile contesto nei due poeti: anche in Cipriano, infatti, si narra che il Signore, col favore del suo *numen*, esaudisce una richiesta, quella di inviare al popolo ebraico un liberatore (cfr. Gdc 3, 10). Negli autori classici non si riscontra *amico numine*. Unicamente in Stazio si trova il nesso

dextro numine: cfr. *Theb.* 6, 49 *Nunc aliam prolem mansuraque numine dextro* e *silv.* 1, 2, 32 e 1, 4, 66.

9 ...Romani...regni: la clausola *tempora regni* è attestata in *Stat. Theb.* 2, 386 *Iura ferus populo trans legem ac tempora regni* («violando l'accordo e la scadenza del periodo di regno») / *iam fratris de parte dabat*, detto di Eteocle che, venendo meno all'accordo preso con il fratello Polinice di alternarsi alla guida di Tebe, prolunga in maniera illegale la durata del suo regno. In Paolino, viceversa, è proprio l'aiuto divino a fare in modo che l'istituzione imperiale si protragga nel tempo.

Il concetto di *regnum* nella tradizione repubblicana si carica di connotazioni negative, in quanto tale forma di governo può degenerare in tirannide: cfr. *Liv.* 3, 38 *hinc crimen regni est, quum quis in libera republica solus dominari et regnare affectat* e *Sall. Catil.* 5 *neque id quibus modis adsequeretur, dum sibi regnum pararet*. L'accusa di *regnum* è mossa da Cicerone a Catilina, Clodio e Marco Antonio (cfr. J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1963, 560-561) e la stessa avversione per la monarchia si riscontra nel pensiero politico di Tacito: cfr. C. BONGIOVANNI, *Il lessico della storiografia: dominatio da Sallustio a Tacito*, in V. VIPARELLI (a cura), *Tra strategie retoriche e generi letterari. Dieci studi di letteratura latina*, Napoli 2003, 15-49.

Nel pensiero cristiano il concetto di monarchia perde la sua connotazione negativa, come si evince da Eus. Caes. *Praep. Ev.* 1, 4, 2-5 (*GCS* 8¹, 15, 12-26), in cui si rivaluta la monarchia imperiale, poiché, proprio durante il principato di Augusto, che aveva eliminato la divisione del potere, era nato Gesù Cristo, re universale. In tal modo il vescovo di Cesarea fa coincidere la fine della poliarchia sul piano politico con la fine del politeismo sul piano religioso e la pace romana assume un significato religioso più che un significato politico, identificandosi con la *pax Christi*.

Il fatto che Cristo si faccia garante della salvezza dell'impero richiama la convinzione dell'eternità di Roma, motivo presente anche in *Prud. c. Symm.* 1, 538-543 (*CChL* 126, 204, 538-543) *Ergo triumphator latitanti ex hoste togatus / clara tropaea refert sine sanguine remque Quirini / assuescit supero pollere in saecula regno / denique nec metas statuit nec tempora ponit, / imperium sine fine docet, nec romula virtus / iam sit anus, norit ne gloria porta senectam* («Dunque, trionfatore togato, in un tempo di pace, su un nemico occulto, ottiene importanti trofei senza versare sangue e abitua la nazione dei Quiriti a valersi, nei secoli, della potenza di un regno superiore. Infine, non pone delle mete né limiti di tempo, insegna a esercitare un potere senza fine, affinché la virtù romulea non invecchi e la gloria conseguita non conosca tramonto»), in riferimento a Teodosio e alla sua politica filocristiana. La continuità della grandezza dell'Urbe, prima basata sull'impero e sulle armi, adesso sulle tombe apostoliche, è affermata anche in *carm.* 13, 29-30 (*CSEL* 30, 47, 29-30) *quae (scil. Roma) prius imperio tantum et victricibus armis, / nunc et apostolicis terrarum est prima sepulchris*.

È inoltre da sottolineare che Prudenzio manifesta una maggiore tendenza rispetto a Paolino a esprimere la condanna della Roma pagana per la violenza delle sue vittorie, come in *perist.* 2, 12-16 (*CChL* 126, 257, 12-16) *...domaret ut spurcum Iouem, / non turbulentis uiribus / Cossi, Camilli aut Caesaris, / sed martyris Laurentii non incruento proelio* («...di domare l'immondo Giove non con le forze turbolente di

Cossio, Camillo o di Cesare, ma con la battaglia non incruenta del martire Lorenzo»), mentre in Paolino, sulla scorta di Ambrogio (cfr. *in psalm.* 45 21, 3 [*SAEMO*, 7, 193]), prevale una visione che insiste sulla continuità della Roma cristiana con quella pagana: cfr. COURCELLE 1948: 24 e COSTANZA 1978: 184.

Il verso esaminato pone altresì il problema del rapporto tra divinità ed eventi umani. Tale questione è presente già nella storiografia classica: F. TRISOGLIO 1984: 977-1104, sottolinea, tra l'altro, che, mentre nella storiografia greca l'irruzione del soprannaturale nella storia è percepita come episodica e l'azione degli dèi è gretta e arbitraria (p. 980), in Flavio Giuseppe è presente una concezione di fondo basata sull'alleanza stipulata dal popolo ebraico con Dio, alleanza che è garanzia di successo per gli Israeliti, a patto che essi osservino la legge del Signore; l'intromissione del soprannaturale nei casi degli uomini è, tuttavia, ancora considerata, semplicisticamente, come vendetta di Dio che punisce i criminali e ristabilisce la giustizia mediante il castigo (p. 984). È negli autori cristiani, a partire da Eusebio di Cesarea, che l'agire divino nella storia perde il suo carattere frammentario e l'alone di imperscrutabilità che a esso attribuisce la tradizione classica e si dispiega in maniera chiara, nel contesto di un disegno universale (cfr. Eus. Caes. *Praep. Ev.* 1, 3, 10 [*GCS* 81 12, 11-14]).

Anche in Paolino affiora una simile concezione provvidenziale della storia (cfr. SORRENTINO 2000: 69 ss.), di cui si parla in particolare in *carm.* 22, un protrettico indirizzato a Giovio, dotto aristocratico e cultore della poesia pagana, che nutre un certo distacco nei confronti della poesia cristiana e del cristianesimo in generale, secondo un atteggiamento diffuso presso le classi elevate tra la fine del IV e l'inizio del V secolo. Paolino invita il suo destinatario a scrivere su temi biblici (vv. 1-36) e, nella sua ampia argomentazione, cerca di persuadere il suo amico dell'azione diretta di Dio nelle vicende umane, adducendo come esempio la storia del profeta Giona (vv. 105-123): cfr. PRETE 1987: 37-52. Tuttavia la fiducia del Nolano nella protezione dei martiri, considerati garanti della salvezza di Roma, sarà messa a dura prova dagli eventi del 410, che evidenzieranno la fragilità del disegno paoliniano: sarà la sintesi agostiniana del *De Civitate Dei* ad uscire da questa aporia, “separando il destino terreno dell'Urbe da quello eterno della Città di Dio”: cfr. CONSOLINO 1995: 324.

L'ostilità iniziale al potere romano da parte dei cristiani (cfr. l'interpretazione di Dan 7, 1 ss., data da Barn. [II sec.] 4, 1 sulla quarta bestia che sale dal mare, interpretazione che manifesta l'intenzione di richiamare la figura e l'opera negativa di imperatori romani del I secolo o dell'inizio del II: cfr. *Epistola di Barnaba*, a cura di F. Scorza Barcellona, Torino, 1975, 52-57) ha ceduto dunque il passo a una linea positiva che trova la sua origine nel Nuovo Testamento stesso (cfr., *exempli gratia*, Mt 27, 54, in cui si narra l'episodio del centurione che riconosce, sul Golgota, la divinità di Cristo e At 10, 1 ss., a proposito del centurione Cornelio, definito “pio e timorato di Dio”) ed è condivisa anche da alcuni apologisti, che sottolineano la comunanza di intenti e di destini della Chiesa e dell'impero: cfr. Giust. (II sec.) I *Apol.* 12, 1 (WARTELL 1987: 121) Ἀρωγοὶ δ' ὑμῖν καὶ σύμμαχοι πρὸς εἰρήνην ἔσμεν πάντων μάλλων ἀνθρώπων, οἱ ταῦτα δοξάζομεν, ὡς λαθεῖν Θεὸν κακόνεργον ἢ πλεονέκτην ἢ ἐπίβουλον ἢ ἐνάπετον ἀδύνατον εἶναι, καὶ ἕκαστον ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίᾳ κατ' ἀξίαν τῶν

πράξεων πορεύεσθαι, («Siamo vostri alleati e collaboratori in vista della pace più di tutti gli uomini, noi che professiamo le seguenti dottrine: che è impossibile che a Dio sfugga il malvagio, l'avidio, l'insidioso o anche il virtuoso, e che a ognuno è assegnata o la dannazione eterna o la salvezza in base al valore delle opere») e ancora Melit. (II sec.) *fragm.* 3, 7 (*SCh* 123, 220) Ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤκμασεν, ἐπανθήσασα δὲ τοῖς σοῖς ἔθνεσιν κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ ποργόνου μεγάλην ἀρχήν, ἐγενήθη μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἰσιον ἀγαθόν («La nostra filosofia è fiorita dapprima presso i barbari; poi si è espansa tra i tuoi popoli sotto il grande regno di Augusto, tuo antenato, ed è divenuta soprattutto per il tuo impero un bene a favore»). Orig. *Cels.* 8.73 (*GCS* 2, 290, 5 ss.), entro il quadro di un discorso più complesso e sfumato, riprende e rende più esplicita quell'idea: egli confronta la pace di Cristo con la pace recata al mondo da Roma e afferma che questa è diventata la condizione necessaria, fissata dalla provvidenza, perché il Vangelo possa essere annunciato a tutte le genti. Per la posizione di Eusebio di Cesarea, cfr. commento ai vv. 7-9. Per una sintesi delle differenti linee seguite dagli autori cristiani nell'approccio alla tradizione della Roma antica, cfr. SINISCALCO 2007 (www.dirittoestoria.it/6/Tradizione-romana).

10 Getas: il fatto che i Goti siano detti *Getae* e non *Gothi*, prassi attestata anche in Claudiano (ad esempio *Hon. VI cos.* 178-179 *Hoc deus effulgens habitu prospexit euntes / deiecta ceruice Getas*) sottolinea il forte attaccamento al passato di Roma e la volontà di porsi in continuità con la tradizione antica. L'uso di un termine che designa una popolazione in precedenza già sconfitta dai Romani, ha altresì lo scopo di esorcizzare la minaccia rappresentata dai barbari e normalizzare una situazione di pericolo: cfr. ZARINI 2010 (www.studitardoantichi.org): 5

11-12 et exitium...regnis: la *variatio* rispetto al v. 9, consistente nell'utilizzo del plurale (*Romanis regnis*) in luogo del singolare (*Romani regni*), è riconducibile a esigenze metriche: cfr. KRAUS 1918: 53.

L'intervento della divinità, che si concretizza nel ritorcere contro il nemico – che viene tra l'altro presentato come “empio” – le sue stesse armi, è un motivo di ascendenza semitica: cfr. le parole con cui il sommo sacerdote Anano incita il popolo contro gli zeloti, in Fl. Ios. *bell. Iud.* 4, 3, 10, 190 τάχα τὸ θεῖον ὑβρισμένον ἀναστρέψει κατ' αὐτῶν τὰ βαλλόμενα, καὶ τοῖς σφετέροις διαφθάρησονται βέλεσιν οἱ δυσσεβεῖς («forse la divinità offesa ritorcerà contro di essi i loro dardi, e gli empi saranno sterminati dalle loro stesse armi»). Significativo è anche il contenuto di Sal 93, 23 *et reddet* (scil. *Deus*) *illis iniquitatem ipsorum et in malitia eorum disperdet eos*, in cui non si parla di armi, bensì della malvagità che il Signore volgerà contro il peccatore stesso e che sarà per lui causa di rovina.

13 Nunc igitur: nella poesia latina la *iunctura* è attestata con maggior frequenza in Lucrezio (sei occorrenze: cfr. 1, 418; 1, 675; 3, 434; 4, 234; 4, 752 e 5, 273, sempre a inizio di periodo), seguito dallo stesso Paolino (quattro occorrenze: *carmm.* 21, 13; 25, 27; 26, 29 e 28, 279). Lo stilema ha la funzione di concludere quanto si è espresso in precedenza, potenziando il pensiero, mediante l'aggiunta di nuove argomentazioni. La sua ricorrenza nel *De rerum natura* e nei *carmina* paoliniani si spiega con il fine didascalico e parenetico

- che privilegia dunque una struttura argomentativa – che entrambi gli autori si prefiggono. Tale finalità, nell'opera del Nolano, è testimoniata anche dall'utilizzo di altri *mots de liaison* (ad esempio *namque, ergo*): cfr. EVENEPOEL 1991: 107.

13 pulsa formidine: l'espressione è usata in riferimento alla paura svanita di alcuni buoi che, dopo essere stati rubati, ritornano miracolosamente dal padrone, in *carm.* 18, 396-397 (CSEL 30, 115, 396-397) *Edere mugitum, de quo formidine pulsa / panderet exclusis aditum securus alumnis*. La giuntura ricorre in autori di età argentea e tardoantica: Sil. It. 4, 405-406 *Post me state uiri et pulsa formidine tantum / aspicite* e, con l'inversione dei due termini, Val. Fl. 4, 197-198 *Pandit iter, mox omne pecus formidine pulsa / pone subit iamque et mediis procedit ab undis* e Claud. In Ruf. 2, praef. 5 *Tu quoque securis pulsa formidine Delphis / floribus ultorem, Delie, cinge tuum*.

13 ut imbris actis...iuvat: all'*ut* è stato conferito valore relativo-modale (cfr. WALSH 1975: 173 «So now that the fear is driven out like a spent storm» e CIENFUEGOS 2005: 235 «ahora que ha sido expulsado el miedo como si hubiese acabado una tormenta») ed esplicativo (cfr. RUGGIERO 1996 [vol. II]: 11: «cacciata via la paura in quanto le tempeste sono trascorse»). Non sembra tuttavia fuori luogo attribuire all'*ut* valore comparativo.

Dal punto di vista lessicale, agiscono nel passo reminiscenze di Verg. *georg.* 1, 413 *iuvat imbris actis / progeniem paruam dulcisque reuisere nidos* e di Lucr. 2, 1166-1167 *Et cum tempora temporibus praesentia confert / praeteritis, laudat fortunas saepe parentis*.

Dai versi delle *Georgiche*, Paolino mutua l'immagine della cessazione delle piogge, conferendo a essa un valore metaforico: le condizioni climatiche avverse rimandano al pericolo rappresentato dai barbari.

Il passo del *De rerum natura* suggerisce il confronto tra lo stato presente e la situazione passata. Lucrezio, alla fine del secondo libro, ribadisce che tutti i mondi, in quanto soggetti alla nascita e alla morte, hanno una durata ciclica: per questo anche la terra invecchia e richiede sempre più fatica agli uomini per portare i suoi frutti. Il contadino, quindi, loda la condizione in cui viveva il suo genitore, soprattutto se la paragona al proprio stato attuale.

In Paolino la prospettiva è ribaltata: è il presente a essere visto in una luce positiva, dal momento che nel presente si sono manifestati i segni dell'aiuto divino, grazie ai quali si sono dissolte le nubi che incombevano nel passato. Dal punto di vista concettuale, secondo GUTTILLA 1989: 25 ss., il Nolano è molto vicino a Lact. *de mort. persec.* 1, 3-4 (CSEL 27², 172, 4-11) *ut iam quasi discusso tristissimi temporis nubilo, mentes omnium pax iucunda et serena laetificet. Nunc post atrae tempestatis violentos turbines placidus aer et optata lux refulsit. Nunc placatus servorum suorum <precibus> deus iacentes et afflictos caelesti auxilio sublevavit, nunc maerentium lacrimas extincta impiorum conspiratione deterisit* («cosicché ormai, come se dissolta la nube del pessimo tempo, la pace gioconda e serena allietta le menti di tutti. Ora dopo i violenti turbini della nera tempesta l'aria e la luce agognata rifulgono. Ora Dio, placato dalle preghiere dei suoi servi ha sollevato con aiuto celeste coloro che giacevano ed erano afflitti, ora ha asciugato le lacrime dei meritevoli dopo aver eliminato la cospirazione degli empi»). Spia evidente di tale ripresa sono i due *nunc*: in Lattanzio, il primo avverbio introduce un riferimento alla situazione di calma conseguente alla fine delle persecuzioni, il secondo apre un periodo in cui ci si parla dell'aiuto che Dio ha concesso ai suoi fedeli. Nel *carme* 21 compare la stessa struttura anaforica, per esprimere simili concetti: l'allontanarsi della paura (v. 13 ss.) e, a partire dal

v. 19, la protezione divina contro la minaccia gota. Il motivo del bel tempo che segue alla tempeste come metafora del ritorno di una situazione favorevole per il cristiano è già presente in Cypr. *de laps.* 1 (CChL 3, 218, 1-5) *In laetitiam mentes redeunt et tempestate pressurae ac nube discussa tranquillitas ac serenitas refulserunt.*

15-16 taetra...nox: l'accostamento dei due termini si trova per la prima volta in Lucr. 4, 172 *Usque adeo taetra nimborum nocte coorta / impendent atrae formidinis ora superne* («a tal punto, sorta la tetra notte dei nubi, incombono dall'alto volti di cupa paura») e torna in Avien. (IV sec.) *Arat.* 452 *Luna replet taetram ut superet fax aurea noctem.* Se in Lucrezio e Avieno l'espressione è da intendersi nel suo valore letterale, è con Paolino che essa acquista un significato traslato, a indicare i momenti di inquietudine legati alla discesa dei barbari. Nel significato metaforico la *iunctura* è attestata in Prosp. Aquit. (prima metà V sec.) *ingrat.* 856 (PL 51, 140) *Consilio legit taetrae nigrescere noctis* e Ps. Prosp. *prov.* 763 (CUTINO 2001: 116) *In lucem multos de taetra nocte reuersos.*

17 furor accensus...arderet: lo stilema serba memoria di Verg. *Aen.* 4, 697 *Sed misera ante diem subitoque accensa furore* (la passione che acceca Didone).

Nel verso paoliniano agisce altresì la reminiscenza di Lact. *Phoen.* 18 (CSEL 27,136, 18) *aut Ira aut ardens caedis amore Furor*, con il quale il Nolano ha in comune l'immagine dello "ardere" del furore.

17 divinae motibus irae: le affezioni dell'animo in preda all'ira sono dette *motus* in Ov. *trist.* 3, 5, 31-32 *quo quisque est maior, magis est placabilis irae / et faciles motus mens generosa capit* e in Claud. *Paneg. Hon.* IV *cons.* 266 ... *sed comprime motus...*

Affiora in questo passo il motivo dell'ira di Dio – che manda al suo popolo che lo ha dimenticato il castigo delle invasioni barbariche – è molto frequente negli scrittori dell'epoca: cfr. Hier. *epist.* 60, 17, 25 ss. (CSEL 54, 572, 8-11) *infelices nos, qui tantum displicemus Deo, ut per rabiem barbarorum illius in nos ira desaeuiat.* Un concetto simile è espresso in *carm.* 26, 74-76 (CSEL 30, 248, 74-76) ...*populos, quos propter carmina nostra / offensi movet ira dei, ut formidine mortis / excitet curam vitae torpentia corda.* Cfr. GUTTILLA 1989: 6.

18 inmisso...hoste: la *iunctura*, al plurale, ricorre in Verg. *Aen.* 4, 669 ss. *Non aliter quam si immissis ruat hostibus omnis / Carthago:* il poeta stabilisce un paragone tra i gemiti che si levano nel palazzo di Didone, al momento del suicidio della regina, con le urla e la confusione che potrebbe generare l'irruzione dei nemici nella città. Anche in questo luogo, come già al v. 17, nel descrivere la situazione di angoscia che viene a determinarsi nell'imminenza dell'invasione dei barbari, Paolino ha presente il quarto libro dell'*Eneide*. Un simile stilema ricorre anche in *carm.* 26, 81 (CSEL 30, 249, 81) *Qui merita immissis tolerant uerba bellis.*

19-20 Nunc...munera: nel verso sono presenti somiglianze lessicali con Ps. Hil. *in Gen.* 114-115 (KREUZ 2006: 145) *quique altum spectet caelum laudetque potenter / munera magna dei, ne sint haec condita frustra:* sebbene la voce verbale *spectet* non regga l'accusativo *munera*, è da notare l'avverbio *potenter* che connota la lode formulata per i doni del cielo. L'idea è poi ripresa da Ven. For. (VI sec.) *carm.* 2, 3, 15 *Dona repente dedit divina potentia Christus.* Quanto al tema del *munus* nel *carme* 21, cfr. introduzione I. 5. e) e SORRENTINO 2000: 41 n. 18. Il sostantivo è usato per indicare un dono di Cristo, come in questo caso, o di Felice.

RUGGIERO 1996: 11 e CIENFUEGOS 2005: 235 riferiscono l'aggettivo *placidi* ai fedeli, WALSH 1975: 173 a Cristo. Nessuno dei tre traduttori motiva la propria scelta. In base a *carm.* 23, 229-230 (CSEL 30, 202, 229-230) *nam dignior isto / vulnere sum, fateor, placidi quam munere Christi*, si può accettare l'interpretazione di Walsh. Cristo è definito *placidus* anche in *carm.* 26, 246-247 (CSEL 30, 255, 246-247) *Posce, precor, placidum nostris accedere Christum / partibus*.

20 mactatis hostibus: per una simile *iunctura*, cfr. Sen. *Herc. Fur.* 632 ss. *Ingrata tellus, nemo ad Herculeae domus / auxilia venit? vidit hoc tantum nefas / defensum orbis? - cur diem questu tero? Mactetur hostis ...* («Nessuno è venuto in aiuto alla casa di Ercole? Il mondo che ho difeso ha potuto vedere un tale misfatto? Ma perché perdo tempo a lamentarmi? Sia immolato il nemico!», trad. ROSSI 2002: 86). L'espressione che Seneca pone in bocca a Ercole (che vuole dimostrare la sua *virtus* mediante la mattanza dei nemici) imita il linguaggio sacrificale (cfr. ROSSI 2002: 86). La stessa patina di sacralità acquista la *iunctura* in Paolino, dal momento che la vittoria di Onorio è presentata come una "vittoria cristiana".

22 annis tener idem fortis in armis: variazione del motivo del *puer senex*. In genere il *topos* consiste nell'attribuire a un giovane la maturità o l'acutezza intellettuale di un anziano. Paolino sottolinea invece la complementarità fra giovinezza e valore militare, per mettere meglio in risalto l'intervento divino in occasione della vittoria.

La clausola *fortis in armis* è attestata per la prima volta in Tib. 1, 10, 29 *Sic placeam uobis: alius sit fortis in armis*. È adottata, tra gli altri, anche da Lucan. *Phars.* 5, 345 *Pompeio certe fugeres duce. Fortis in armis* e giunge fino a Coripp. (metà VI sec.) *Ioh.* 6, 518 *Fronimuth hunc iuxta, Romanis fortis in armis*.

23-24 virtute dei... / ...sacrilegum tyrannum: le due espressioni connotano la vittoria di Stilicone come una *victoria Christiana*. Il merito divino era stato ribadito anche in *carm.* 26, 107 (CSEL 30, 250, 107) *armati deo* e 151 (CSEL 30, 251, 151) *deo virtutum*. Lo stilema *virtute dei* è di origine biblica: cfr. *Psalm* 58, 12 *Deus ... disperge illos [scil. inimicos] in virtute tua*.

Il sostantivo *tyrannus* può avere diverse accezioni: può designare gli imperatori romani persecutori dei cristiani (cfr. Lact. *mort. pers.* 1, 3 *excitavit enim deus principes qui tyrannorum nefaria...resciderunt*), può indicare colui che ha usurpato il potere imperiale (cfr. Ambr. *de obit. Theod.* 4 [CSEL 73, 373, 9] *et nos celebramus Theodosii quadragesimam, qui imitatus Iacob, supplantavit perfidiam tyrannorum* (scil. Massimo ed Eugenio), ma può avere anche un significato meno specifico e riferirsi al diavolo, come in Prud. *ham.* 721-722 (CChL 126, 140, 721-722) *Vocat hinc deus, inde tyrannus / ambiguum atque suis se motibus alternantem* («Da una parte lo [Adamo] chiama Dio, dall'altra il tiranno. Mosso dai suoi impulsi segue ora una strada ora l'altra») Quest'ultima accezione, che mette in evidenza il ruolo di avversario di Radagaiso, che opponendosi all'impero si oppone a Cristo stesso, è quella più vicina al significato che il termine assume in Paolino. Secondo HEIM 1992: 318 n. 119, il Nolano è il primo scrittore a esprimere nettamente l'idea che i barbari siano manifestazioni concrete di invisibili potenze diaboliche, così come sono da attribuire a influenze di spiriti malvagi le possessioni, le malattie e le eresie. Che Paolino identifichi il demonio con i barbari lo prova il *carm.* 26, 106-108 (CSEL 30, 250, 106-108) *Nos crucis invictae signum et confessio munit, / armatique deo mentem non*

quaerimus arma / corporis e 428 (CSEL 30, 261, 428) *atque tuam (scil. Felicis) timeant hostes quasi daemones aulam*, in cui si dice che l'impero è protetto contro l'invasore dal segno della croce, lo stesso che serve a scacciare i demoni (cfr., ad esempio, Sulp. Sev. *Vit. Mart.* 22, 1 (SCh 133, 300) *adversus quem [scil. diabolum] semper interritus signo se crucis et orationi auxilio protegebat*) e, come questi, anche i barbari devono tenersi lontani dal tempio di Felice. Cfr. PISCITELLI 1998: 269-278.

È topica la rappresentazione dei capi barbari a tinte fische. Un ritratto truce di Radagaiso ci è offerto anche da Aug. *civ.* 5, 23 (CChL 47, 159, 11-15) *nam si ille tam impius cum tantis et tam impiis copiis Romam fuisset ingressus, cui pepercisset? quibus honorem locis martyrum detulisset? in qua persona Deum timeret? cuius non sanguinem fusum, cuius pudicitiam uellet intactam?* («Se egli, uomo tanto spietato e con milizie tanto spietate fosse entrato in Roma, non avrebbe risparmiato nessuno, non avrebbe privilegiato le basiliche dei martiri, non avrebbe mostrato di temere Dio considerando immuni alcune persone, avrebbe versato il sangue di ogni cittadino, non avrebbe lasciato intatta la pudicizia di alcuna donna», trad. D. GENTILI, *Città di Dio*, Roma, 1997, 250) e anche il vescovo di Ippona ritiene la vittoria di Stilicone una conseguenza dell'intervento divino: Aug. *civ.* 5, 23 ... *ut illum primo faceret mirabiliter vinci, ne ad infirmorum animos euertendos gloria daretur daemonibus, quibus eum supplicare constabat* («Concesse, quindi, dapprima che Radagaiso fosse prodigiosamente sconfitto affinché non si attribuisse, con scandalo delle coscienze più deboli, la gloria ai demoni che, come era noto, egli invocava», trad. D. GENTILI, *Città di Dio*, Roma, 1997, 250).

Dal punto di vista prosodico, da notare l'elisione della vocale finale della parola giambica *dei* davati al monosillabo *et*, nel quarto tempo forte. Tale fenomeno è ammesso in quarta sede a condizione che segua la cesura (in questo caso la semisettenaria). Cfr. HUEMER 1903: 23.

23-24...fregit / robora: cfr. Sen. *Ag.* 94 ss. *densasque nemus spargens umbras / annosa videt robora frangi*, in cui però il sostantivo *robora* indica le querce, laddove in Paolino esso assume il significato di «forze». Lo stesso stilema ricorreva già anche in *carm.* 19, 41 ss. (CSEL 30, 120, 41-43) *Qui magnum per inane vagos sine remige sensus / circumagunt hebetantque gravi caligine captos / mollibus illecebris, ut frangant robora vitae*. («Queste passioni trascinano intorno per il vuoto immenso i sensi distratti...affinchè indeboliscano le forze della vita», trad. RUGGIERO 1996: 352).

25-59

Dopo la *Festtagseinstimmung*, si viene alla *propositio* della materia. Il brano in questione rientra nelle sezioni di passaggio (cfr. Introduzione I. 5. e). Il poeta, mediante una *Selbstkorrektur* (vv. 25-26), si chiede a quale scopo celebrare con altri versi la vittoria di Stilicone sul nemico, se questa non è da attribuire al solo intervento di Felice, ma è frutto dell'intercessione anche degli altri santi, con i quali il confessore nolano è in comunione nella preghiera (vv. 27-36). In questi versi si accenna a una "distribuzione geografica dei santi" (motivo ampiamente trattato nel *carm.* 19) all'interno dell'impero romano. Il ruolo preminente spetta a Pietro e Paolo, il cui patrocinio da Roma si allarga al mondo e si esplica nell'intercessione presso Cristo, cui partecipano tutti gli altri martiri e lo stesso Felice.

Nei vv. 37-46 dopo aver di nuovo sottolineato che il merito della vittoria sui barbari non è da ascrivere al solo patrono nolano, sebbene anche a lui tocchi una parte della lode, Paolino dichiara di voler rivedere l'argomento del suo carme: il suo proposito è quello di cantare gli onori del solo Felice e le opere che egli compie nella sua dimora.

Nei vv. 47-52, Paolino restringe ulteriormente l'argomento dei suoi versi: tra le opere che Felice compie a Nola a vantaggio di tutti e quelle di cui il santo patrono si rende meritevole esclusivamente nei confronti di Paolino e dei suoi, saranno queste ultime a essere ricordate.

Nei vv. 53-59 sono presenti osservazioni di carattere metaletterario: poiché questo *natalicium*, più di tutti gli altri, per il suo contenuto, coinvolge direttamente il poeta, questi manifesterà la propria gratitudine al santo componendo, diversamente da quanto aveva fatto nelle altre occasioni, un carme polimetro, con l'intento di trasporre sul piano formale la varietà dei doni che ogni anno Felice gli offre.

25 quid...monstrat: lo stilema *quid plura loquar* ricorre in Stat. *Theb.* 9, 799. E esso serve a introdurre la *correctio*, per cui cfr. LAUSBERG 1960: 784-786. KOHLWES 1979: 198 n. 33 spiega che la *correctio*, intesa come figura di senso e non di parola, serve a definire progressivamente gli argomenti da trattare all'interno del discorso. Sebbene la *correctio* riguardi generalmente singoli concetti, Paolino la utilizza qui e in altri luoghi (cfr., *exempli gratia*, vv. 551-554) in relazione a passi più estesi.

La scelta di cantare le benemeritenze personali di un individuo, tralasciando di esaltare tutto ciò di cui questi non è l'unico artefice è un *topos* attestato nel mondo classico: cfr. Diod. Sic. 16, 95, 4 e Cic. *pro Marc.* 2, 6-7 *Et certe in armis militum virtus, locorum opportunitas, auxilia sociorum, classes, commeatus multum iuvant: maximam vero partem quasi suo iure Fortuna sibi vindicat, et quicquid prospere gestum est, id paene omne ducit suum. At vero huius gloriae, C. Caesar, quam es paulo ante adeptus, socium habes neminem* («E certo che in guerra sono di grande aiuto il valore dei soldati, la posizione strategica, gli aiuti degli alleati, le flotte, i servizi logistici; eppure la parte principale la rivendica a sé la Fortuna, come in base a un suo diritto, e qualunque impresa vada a buon fine la ritiene opera quasi tutta sua. Invece questa gloria (*scil.* la clemenza di Cesare) che ti sei conquistato poco fa, C. Cesare, non la devi spartire con nessuno»).

27 causa est curata patronis: come osserva LUONGO 1998: 307-308, il sostantivo *cura* e il verbo *curo* indicano, nel poeta nolano, sia l'affetto e la premura degli uomini nei confronti dei propri simili (cfr. *carm.* 11, 8-9 [CSEL 30, 39, 8-9], in cui, rivolgendosi ad Ausonio, afferma: *cura mihi semper fuit et manet officii te / omnibus excolere*) sia la sollecitudine dei vivi nei confronti dei santi e di Dio (cfr. *carm.* 21, 382 *Cum tacita inspirans curam mihi mente iuberet...*) sia, come in questo caso, l'azione della provvidenza, che può esprimersi nell'aiuto fornito dai santi, in favore del popolo di Dio.

L'immagine della causa curata dai patroni rimanda alla prassi giuridica del mondo antico. Uno dei doveri dei *patroni* era proprio quello di difendere in tribunale i loro *clientes*: cfr. Dion. Al. *antiq. Roman.* 2, 10, 1 δίκας τε ὑπὲρ τῶν πελατῶν ἀδικουμένων λαγχάνειν, εἴ τις βλάπτοιο περὶ τὰ συμβόλαια, καὶ τοῖς ἐγκαλοῦσιν ὑπέχειν («intentare processi in favore dei clienti che avessero subito ingiustizia, se qualcuno ne ledeva gli interessi nei contratti, e difenderli contro chi li accusasse»). È Ambrogio il primo autore cristiano a fare di *patronus* un appellativo

particolare dei martiri, che con la loro vittoria hanno acquisito un'altissima dignità al cospetto di Dio ed esercitano il loro ministero di difesa in favore dei viventi e di coloro che sono già passati alla vita eterna (in questo caso i re del mondo): cfr. in *Luc.* 10, 12 (*SAEMO* 12.2, 406) *mortuis regibus in perpetuum martyres regnum celesti gratiae honore succedunt et illi fiunt supplices, hi patroni*. I luoghi in cui Paolino utilizza il termine nella sua accezione tribunizia non sono numerosi e in tali luoghi il Nolano non utilizza l'appellativo, o suoi derivati, in riferimento al solo Felice: cfr. *epist.* 12, 11 (*CSEL* 29, 83, 8-10) *fortior est iustitia pro peccatoribus defendendis quam iniquitas adversus patrocinia sanctorum* (cfr. ORSELLI 1965: 46 ss.). L'immagine dell'*advocatio sanctorum* troverà larga diffusione nella letteratura agiografica: cfr. Greg. Tur. *glor. conf.* 93 (*PL* 71, 897) *Est et apud urbem Trevericae suburbano sanctus Maximinus magnus cum Domino populi illius advocatus*.

28 Romana salus: l'espressione ricorre per la prima volta in Ov. *fast.* 3, 881-882 *Ianus adorandus cumque hoc Concordia mitis / et Romana Salus Araque Pacis erit* (qui la *Romana salus* è una personificazione divina) ed è ripresa in Claud. in *Ruf.* 1, 282-283 *Illum (scil. Perseum) vilis amor suspensae virginis egit: / te (scil. Stilichonem) Romana salus. taceat superata uetustas* («quello fu spinto dal normale amore per una fanciulla incatenata, tu dalla salvezza di Roma»). Sulla stretta connessione tra *pax* e *salus* nel mondo romano, cfr. *RAC* 8, 493-498.

28 vita maneret: per la clausola cfr. Verg. *Aen.* 10, 629 *...quid si, quae voce gravaris, / mente dares atque haec Turno rata vita maneret?* Nel passo eneadico Giunone supplica invano Giove di fare in modo che a Turno sia risparmiata la vita; in Paolino invece, la salvezza per l'impero è stata ottenuta.

29 proceres: l'aggettivo designa i principi degli apostoli, come in *carm.* 14, 65 (*CSEL* 30, 48, 65) *Ipsaque caelestum sacris procerum monumentis / Roma Petro Pauloque potens ...* Essi hanno una posizione preminente perché a loro è affidata la protezione di città più grandi, secondo una concezione espressa anche in *carm.* 19, 51 (*CSEL* 30, 120, 51) *at proceres deus ipsos moenibus amplis / intulit*.

Per l'uso dell'aggettivo in riferimento a Martino di Tours, cfr. J. DOIGNON, "Saint Martin et son temps", *Studia Anselmiana*, 46, 1961, 152-154.

31 quosque...gentes: per lo stilema *innumeras gentes* cfr. Verg. *Aen.* 6, 706 *hunc circum innumerae gentes populique uolabant*, detto delle stirpi e delle tribù che Enea vede lungo il fiume Lete, nell'oltretomba.

Il verso accenna a una distribuzione geografica dei santi strettamente collegata al possesso dei loro corpi. La diffusione del culto dei santi, il cui patrocinio si estende sulle città che ne ospitano reliquie, è un tema sviluppato ampiamente nel *carm.* 19, per cui cfr. LUONGO 2002/2006: 183 ss.

33-34 sollicitas...duxere / excubias: l'immagine è mutuata dal gergo militare ed è usata metaforicamente per indicare la sollecitudine della divinità già in Verg. *Aen.* 4, 201 *excubias diuum aeternas* (il poeta si riferisce, in particolare, ai templi fatti costruire da Iarba nel suo regno, per assicurarsi la tutela celeste). Il medesimo valore metaforico si ritrova in Symm. *rel.* 3,2 *noster autem labor pro clementia vestra ducit excubias* («è nostro compito proteggere le vostre Clemenze come delle sentinelle»); bisogna inoltre osservare che, in questo passo, Simmaco utilizza lo stesso verbo cui ricorre Paolino.

In questa parte del carne, in cui il poeta indugia sul patrocinio dei santi, si susseguono termini indicanti la loro premura nei confronti degli uomini: cfr. il *curata* di v. 27 e il *sollicitas* del verso in esame. Come è chiarito in *Forc.* 4, 1965: s.v. *sollicitudo*, *intra curam et sollicitudinem hoc esse discrimen aiunt, quod cura est in spe honorum, sollicitudo in metu malorum*. PIETRI 1976: 1518 ss. mette in luce che i vocaboli *cura* e *sollicitudo* (e i loro derivati), già in uso nelle cancellerie imperiali, a indicare, tra l'altro, le responsabilità di governo del principe (per la voce *cura*, cfr. *ThLL*, 4, 1465-1471), subiscono un processo di cristianizzazione e finiscono per connotare la premura di Pietro e dei vescovi di Roma, suoi successori, nei confronti della chiesa, premura che si concretizza negli interventi in materia dottrinale, disciplinare e pastorale.

34-43: Paolino ribadisce dapprima il ruolo di Felice nella preghiera di intercessione per il ritorno della pace (vv. 34-35) e si affretta poi a chiarire che il merito non è del solo confessore nolano, ma di tutti i patroni insieme (vv. 35-38; cfr. v. 36 *cunctos* e *nulli privata*; v. 38 *nihil proprium*). Tali concetti apparentemente inconciliabili – preghiera individuale di Felice e intercessione unanime di tutti i santi – vengono ribaditi e posti in relazione l'uno all'altro nei vv. 39-43: il poeta non ha potuto tacere sulla *portio laudis* che spetta a Felice, sebbene egli sia solo uno dei tanti patroni che compongono il “gregge dei supplicanti”. Paolino si preoccupa, dunque, di ripartire le benemeritenze tra i vari santi, facendo attenzione a non tralasciarne nessuno nel ringraziamento per il dono della pace ed evitando di ascrivere i meriti al solo Felice.

35 in precibus pars magna fuit: lo stilema *pars magna* ricorda Verg. *Aen.* 2, 6 *quaeque ipse miserrima vidi / et quorum pars magna fui* («le cose tristi che io vidi e nelle quali ebbi una gran parte»); per quel che riguarda il motivo della partecipazione a una preghiera comune, l'emistichio richiama l'augurio formulato ad Augusto, contenuto in Ov. *trist.* 2, 58 *optavi, peteres celestia sidera tarde / parsque fui turbae parva precantis idem* («augurai che raggiungessi tardi le stelle del cielo e fui io stesso una piccola parte della turba che fece questo voto»).

37 ergo pedem referam: l'espressione, nel suo valore letterale di “indietreggiare”, ricorre in Verg. *georg.* 4, 485 *Iamque pedem referens casus euaserat omnis* e in Ov. *trist.* 3, 1, 25-26 *Duc age! namque sequar, quamvis terraque marique / longinquo referam lassus ab orbe pedem*.

Il significato traslato di “ritornare su un argomento dopo una digressione”, è attestato per la prima volta in poesia proprio in Paolino: cfr. *carm.* 20, 62 (CSEL 30, 145, 62) *sed referam ad mea coepta pedem; nam tempus et hora est / promissas offerre dapes*.

38 unde nihil proprium meritis Felicis adesset: la stessa cautela nell'evitare atteggiamenti o affermazioni che possano privilegiare alcuni santi e arrecare offesa ad altri è espressa in *epist.* 32, 6 (CSEL 29, 281, 8-10). Nella lettera, Paolino invia dei *tituli* all'amico Sulpicio Severo, due dei quali destinati alla tomba del martire Claro (anche lui sepolto nella basilica dedicata a san Martino, a *Primuliacum*). Ora, per non offendere il santo titolare della chiesa, Paolino sembra suggerire implicitamente a Sulpicio di scegliere, tra i due *tituli* inviati, il secondo, quello, cioè, che contiene anche il nome di Martino, in modo da non commettere un'offesa contro di lui: *ego scio in hoc te potius ambigere debere, non ut aliquos ad titulum eligere, sed ne ullo debeas iniuriam sancto dei facere*

(«So che a questo punto la tua esitazione dovrebbe riguardare non già la scelta dei versi per l'iscrizione, quanto piuttosto la necessità di non arrecare offesa a nessuno dei santi di Dio», trad. SANTANIELLO 1992: 239).

40 summa potestas: l'espressione ricorre per la prima volta in Ter. *Andr.* 541 *Quoius tibi potestas summa servandi datur*; la *iunctura* è usata in clausola a partire da Lucr. 8, 494 *exeat aula / qui vult esse pius. virtus et summa potestas / non coeunt* («esca dall'aula chi vuole essere pio. La virtù e il sommo potere non sono conciliabili»), in cui il termine indica i risvolti negativi del potere, che si oppone alla virtù. La clausola ritorna in autori dell'età argentea, per trovare poi una certa fortuna nei poeti cristiani, nei quali la *potestas* può essere una prerogativa di Dio Padre (cfr. Prob. *cent.* 64 [CSEL 16, 573, 64] *Tum pater omnipotens, rerum cui summa potestas*), ma anche di Cristo (cfr. Dam. *carm.* 4, 3-5 *Sola salus nobis, et mundi summa potestas / venit peccati nodum dissolvere fructu / summa salus cunctis nituit per saecula terris*). Anche in Paolino è presente questa duplice accezione: il termine indica il potere del Padre (cfr. *carm.* 6, 1 [CSEL 30, 7, 1] *Summe pater rerum caelique aeterna potestas*), ma anche, come in questo caso, quello del Figlio, dal momento che la *potestas*, come la divinità, è unica per entrambi: cfr. *carm.* 32, 165-166 (CSEL 30, 335-165-166) *unus enim deus est, substantia filius una / unus, in utroque est unus vigor, una potestas*.

È dunque da preferire la traduzione di WALSH 1975: 174 («Christ God, the Power supreme, the powerful King of kings»), mentre più ambigua resta quella di RUGGIERO 1996: 13 («la somma Potenza e Cristo Dio e Re, Signore dei re»), seguito da CIENFUEGOS 2005: 236 («el poder supremo y Cristo Dios»). I due traduttori, infatti, nel mantenere le movenze del testo latino, non chiariscono in maniera inequivocabile se la *summa potestas* designi Dio Padre o Cristo. Sul termine *potestas*, cfr. Fulg. Rusp. *ad Tras.* 3, 23 (CChL 91, 168): *propterea in illo (scil. Deo) digne plena potestas creditur, cui tantum posse quantum velle et tantum velle quantum posse, naturaliter suffragatur*.

42 in grege supplice mixtum: l'immagine è di origine biblica: cfr., *ex. gr.*, Ier 31, 10 *qui dispersit Israhel congregabit eum, et custodiet eum sicut pastor gregem suum* e rappresenta un *topos* dell'omiletica cristiana. In *carm.* 15, 169-170 (CSEL 30, 58, 169-170) *impavidus trepidum servabat pastor ovile / exemplo domini promptus dare pro grege vitam* è invece Felice ad essere presentato come la guida del gregge.

43 benignus ... audivit: Paolino attribuisce a Felice la caratteristica dell'ascoltare in modo benigno, che è generalmente riferita a Dio: cfr. Prud. *epil.* 12 (CChL 126, 501, 12) *Approbat tamen deus / pedestre carmen et benignus audit*. Circa i rapporti fra Paolino e Prudenzio, va osservato che il poeta ispanico risente dell'influsso dei carmi del Nolano scritti prima del 401/402 (*carmm.* 6, 9 10, 14, 15, 16, 18, 23, 24, 25, 26). Più arduo stabilire se abbiano influenzato Prudenzio anche i carmi che Paolino scrisse prima del 403/404 (*carmm.* 27, 28 e 19) e soprattutto quelli composti tra il 405 e il 408 (*carmm.* 20 e 21). È comunque necessario sottolineare che determinate coincidenze verbali e tematiche sono dovute all'utilizzo di motivi ed espressioni entrati ormai nell'immaginario comune. Cfr. COSTANZA 1982: 54; 61-42.

44-45 publica / munera...privatosque... honores: nell'opposizione tra doni pubblici e onori privati, il passo contiene degli echi, dal punto di vista lessicale, di Prud. *c. Symm.* 2, 1055-1058 (CChL 126, 248, 1055-1058) *Sunt et virginibus pulcherrima praemia nostris /*

et pudor et sancto tectus velamine vultus / et priuatus honos nec nota et publica forma...(«Anche le nostre vergini possiedono dei magnifici vantaggi e il pudore e il volto coperto dal velo e l'onore privato e la bellezza che non si mostra in pubblico»): in Prudenzio, però, il contrasto è tra l'onore insito in una bellezza pudica, che non fa sfoggio di sé, e la bellezza ostentata in pubblico.

46 suis...in sedibus: la medesima anastrofe, anche se il possessivo non ricorre nella stessa sede metrica, si trova in Lucr. 2, 965-967 *Praeterea quoniam dolor est ubi materiai / corpora vi quadam per viscera viva per artus / sollicitata suis trepidant in sedibus intus*.

47 Unde igitur faciam texendi carminis orsum?: Paolino, attraverso l'*addubitatio*, si propone di selezionare alcune delle numerose opere che Felice compie: tale espediente retorico ha perciò la funzione di sottolineare il prestigio del santo. Come osserva LAUSBERG 1960: par. 776, la figura è usata di frequente nell'oratoria giudiziaria.

Il verso contiene analogie, dal punto di vista della *dispositio verborum*, con Prud. c. *Symm.* 2, 5-6 (CChL 126, 211, 5-6) *unde igitur coepisse ferunt aut ex quibus orsumquo mage sancta ducum corda illice flecteret arte?* («Quali tramandano che siano state le prime parole o da quali argomenti abbia cominciato, per meglio smuovere con la sua arte i cuori sacri dei capi?»): Prudenzio si chiede da dove Simmaco sia partito nelle sue argomentazioni per tentare di convincere i due figli di Teodosio, Arcadio e Onorio.

48-52 quae...memini: nuova *addubitatio*, con la quale Paolino restringe ulteriormente l'argomento del suo carne: tra i doni che Felice elargisce nella comunità nolana (v. 49 *per omnes passim*), il poeta ricorderà quelli che il patrono ha concesso a lui personalmente e alle persone a lui più care.

Il motivo del presentare le opere che un individuo compie a favore di colui che scrive rientra nella topica proemiale ed è di ascendenza panegiristica: cfr. *paneg.* 3, 1, 2 *sed sive errorem nostrum sive consilium congesta et coacervata in unum beneficia vicerunt* («ma i benefici accumulati numerosi nei confronti di me soltanto hanno avuto la meglio sulla mia carenza di perizia oratoria e sulla mia decisione precedente»): l'autore, pur conscio della sua inadeguatezza, è stato tuttavia spinto a pronunciare il suo discorso dalla bontà dell'imperatore Giuliano nei suoi confronti e tale generosità lo ha indotto a mutare il suo iniziale proposito di tacere.

Il *topos* si ritrova parimenti nella letteratura agiografica: cfr. Greg. Tour. *vit. S. Mart. prol.* (PL 71 969-970) *Quod ego plerumque expertus, indegnum me iudico, ut inter tantorum miraculorum moles etiam illa hic inseram, quod super me operari dignatus est*.

48-50 ... quae multa per omnes / ... domestica ... / specialis debitor: l'opposizione tra favori elargiti a tutti e doni offerti al solo Paolino e alla sua comunità si riscontra già in *carm.* 15, 3-6 (CSEL 30, 51, 3-6) *in quo / quamlibet innumeris sint gaudia publica turbis, / est aliquid speciale tuis, quod nos tibi Christus / esse dedit*. Cfr. SCIAINO 2008: 63-64.

L'aggettivo *specialis* non significa, in questo contesto, "particolare" o "speciale", ma si carica di una connotazione intimistica, assumendo il valore di "privato", "confidenziale" e potenzia il *domestica* del verso precedente. Una simile espressione ricorre anche in *carm.* 27, 145-146 (CSEL 30, 199, 145-146) *... quia nemo obstrictior est me / debitor huic, cui priuato specialius astro / ista dies tantum peperit sine fine patronum* («...perché nessuno è debitore verso di lui più di me, a cui questo giorno ha donato per sempre un sì grande protettore, in modo più speciale che se fosse un astro privato», trad. RUGGIERO 1996: 249).

In Paolino, tuttavia, la sfera personale e la sfera pubblica tendono a sovrapporsi. Il rapporto d'affetto che lega il poeta al suo patrono non si esaurisce, infatti, nella dimensione privata: attraverso le lettere e ancor più attraverso i *Natalicia*, il Nolano rende *publica* i *domestica munera* che Felice elargisce, ad esempio la guarigione di Teridio (*carm.* 23) o gli avvenimenti stessi della propria vita, il cui perno è rappresentato dalla conversione a Cristo (*carm.* 21). Cfr. CONYBEARE 2000: 49.

50 debitor illi: Paolino sottolinea il suo *debitum* verso Felice già in *carm.* 15, 1 (CSEL 30, 51, 1 ss.) ss. ... *simul annua linguae / debita*, in cui si tratta del dono annuale dei *natalicia* che spetta al patrono. Più in generale, "il *debitum* indica quanto non si può negare a un'entità superiore o al legittimo proprietario", come evidenzia SCIAJNO 2008: 110.

51 repetam: il verbo indica il ripercorrere nei dettagli un argomento: cfr. *carm.* 6, 177-178 (CSEL 30, 13, 177-178) *Nunc coeptum repetamus iter; mortalia dicat / pagina mortalis, dominum divina loquantur* e 15, 50 (CSEL 30, 51, 50) *Quare ades, ut duce te repetens ab origine pergam / Felicem narrare tuum* con relativo commento di SCIAJNO 2008: 104, il quale sottolinea come sia importante per Paolino ricordare ogni fatto della vita di Felice per dimostrare come nell'opera del patrono agisca il disegno provvidenziale divino, soprattutto nei riguardi di Nola.

52-59: parte finale della sezione contenente la *propositio* della materia. Mentre nei carmi precedenti il poeta ha ricordato i doni che Felice ha offerto sia ai fedeli tutti sia a lui solo in particolare, nel componimento che Paolino si appresta a scrivere saranno ricordate esclusivamente le benemeritenze di Felice nei suoi confronti. E questa differenza nella scelta dell'argomento sarà sottolineata anche dalla scelta di una differente *facies* metrica: rispetto all'esametro dei precedenti *Natalicia*, il *carme* 21 sarà scritto in metro vario.

52-54 et...praestitit: l'espressione *praeteritis libellis* testimonia che Paolino dovette avere un progetto nella stesura dei carmi in onore di Felice. In questo componimento, infatti, caratterizzato da innovazioni contenutistiche e formali rispetto ai precedenti, Paolino, cosciente della svolta nella sua produzione, sente l'esigenza di riassumere, seppure in modo molto sintetico e nel giro di due soli versi, le caratteristiche di tutti gli altri *Natalicia* scritti fino a quel momento. A conferma di ciò si può osservare che lo stesso stilema ricorre anche in *carm.* 18, 70-74 (CSEL 30, 100, 70-74) *Praeteritis cecini patriam genus acta libellis / et tota sanctum repetens ab origine dixi / Felicem, donec perfectae tempora vitae / clauderet et posito desertis corpore terris / tenderet aeterni merita ad consortia regni* («Nei carmi precedenti ne cantai la patria, la stirpe le opere e, riprendendo il racconto fin dall'inizio, parlai del santo Felice fino al momento in cui chiuse i tempi della sua esistenza perfetta e, deposto il corpo, dopo aver abbandonato la terra, corse alla meritata partecipazione al regno eterno», trad. RUGGIERO 1996: 318). Il *carme* 18 rappresenta infatti, nella serie dei *Natalicia*, il passaggio dalla vita terrena di Felice alla sua azione taumaturgica *post mortem*: cfr. KAMPTNER 2005: 20-21. Contestualmente si può osservare che anche nel passo citato del *carme* 18 Paolino offre un rapido sommario del contenuto dei componimenti precedenti (la vita terrena del suo patrono), prima di accingersi alla narrazione dei prodigi che il santo compie dalla sede celeste.

La forma *libellis* (come anche la forma *libellum* del v. 55) è usata in poesia quasi esclusivamente in clausola. Quanto al significato, i termini *libellus* / *libelli* possono indicare sia intere raccolte di poesie (cfr. Catull. 1, 1 *Cui dono lepidum novum libellum?* e

Mart. *praef.* 1 *spero me secutum in libellis meis tale temperamentum*, anche se in quest'ultimo caso è probabile che l'epigrammista alluda a sillogi di più ridotte dimensioni, inizialmente inviate a privati, che in un secondo momento sarebbero state pubblicate in libri: cfr. JOHANNSEN 2006: 54-55) sia, come nel caso di Paolino, designare singole poesie: cfr Stat. *silv. praef.* 3, 17, 29 *sequitur libellus* (*scil.* la seconda *silva* del terzo libro) *quo splendidissimum et mihi iucundissimum juvenem...sic prosecutus sum*.

54 in nos: come osserva HUEMER 1903: 68-69, in quattordici versi del *carme* 21 (in 107 versi nell'intera produzione poetica, che raggiunge i 7620 versi, con una percentuale di frequenza pari all'1, 40%) Paolino utilizza una clausola composta da due monosillabi. Secondo la stima di GREEN 1971: 115, il Nolano è l'autore che, dopo Lucrezio (quest'ultimo presenta 117 versi su 7393 terminanti con due monosillabi, con una frequenza dell'1,58%) più di tutti utilizza tale espediente a fine verso.

55 hunc animo texam gratante libellum: sebbene il motivo della composizione dell'opera come forma di ringraziamento per i benefici ricevuti sia topico e convenzionale (cfr. THRAEDE 1961: 188), nella confessione di Paolino traspare tutto lo zelo e la sincerità del credente: esso sarà ripreso anche da Arat. *epist. ad Vig.* 15-18 (CChL 130.1, 214, 15-18) *Esse reus potero, grates si reddere cessem. / Unius officio displicuere nouem. / Sensibus ardor inest horum celebrare labores, / quorum uoce fides obtinet orbis iter* («Sarei colpevole se venissi meno al ringraziamento. Mentre uno assolse il suo compito, gli altri nove riuscirono sgraditi. Il mio animo brama ardentemente di celebrare le gesta di costoro, la cui predicazione ha aperto alla fede le vie dell'univeso», trad. di A. NAZZARO, *Il poema parafrastico di Aratore, Prudenzio e l'apostolo Paolo*, in L. PADOVESE [ed.], *Paolo di Tarso*. Archeologia – Storia - Ricezione, 3, Torino, 2009, 673-720, in particolare 681-682), allorchè si accinge alla riscrittura degli *Atti degli Apostoli*. Con la sua *Historia apostolica*, letta pubblicamente nel 544 (cfr. Introduzione I. 4) egli intende esprimere la sua gratitudine a papa Vigilio che ha liberato Roma assediata dai Goti nel 538.

L'immagine della tessitura come metafora di un prodotto letterario molto curato sotto l'aspetto formale ricorre, in poesia, in Opt. Porf. *carm.* 3^a, 15 *At mea vix pictis dum textit carmina Phoebi / Calliope modulis* e in Auson. *epigr.* 27, 1 Pastorino *Licia qui texunt et carmina, carmina Musis / Licia contribuunt, casta Minerva, tibi* («Coloro che intessono stoffe e versi, offrono i versi alle Muse e a te, casta Minerva, le stoffe»).

Nel *carme* 21 la metafora rimanda alla ricercatezza della forma, ma indica anche un componimento di tono elevato e il poeta ha piena consapevolezza del fatto che tale poesia rappresenti un *unicum* nella propria produzione.

56 modulamine morem: da notare l'allitterazione. Il termine *modulamen* è una voce post-classica: ricorre, in riferimento all'eufonia prodotta dall'utilizzo della forma di un termine piuttosto che di un'altra, in Gell. 13, 21, 16 *Sicuti Marco etiam Ciceroni mollius teretiusque visum in quinta in Verrem "fretu" scribere quam "freto": "Perangusto", inquit, "fretu divisa". Erat enim crassius uetustiusque "perangusto fretu" dicere. Itidem in secunda simili usus modulamine "manifesto peccatu" inquit, non "peccato"* («Allo stesso modo, anche a Marco Cicerone nella quinta *Verrina* sembrò più aggraziato e tornito scrivere *fretu* in luogo di *freto*: «Divisa da un angustissimo stretto»; *perangusto fretu* sarebbe stato davvero più pesante e sgraziato. E nella *Verrina* seconda disse con analoga armonia *manifesto peccatu* e non *peccato*», trad. G. BERNARDI PERINI, *Aulo Gellio. Le notti*

attiche, Torino, 1992, 985).

57-58 ... varias parit .../ materias...serieque sub una: cfr. Introduzione I. 5. f). In questo contesto, merita attenzione il sostantivo *series* (della stessa radice del verbo *sero*: “tessere, unire insieme”), che rafforza ulteriormente il concetto del “concatenare i molteplici argomenti”. Per il termine, corrispondente al greco *σύνθεσις*, cfr. Hor. *ars* 242 *series iuncturaque pollet* e il commento di BRINK 1971: 136-137 e 290.

58 mutabo modos: cfr. Hor. *epist.* 1, 19, 27 *Quod timui mutare modos et carminis artem*: Orazio afferma che grande sarà la sua gloria, anche se, trasferendo la lirica greca a Roma, non ha mutato i ritmi e la tecnica poetica, ma solo la materia dei suoi componimenti: cfr. Hor. *epist.* 1, 19, 24-25...*numeros animosque secutus / Archilochi, non res et agentia verba Lycamben* («sposando metri e spirito di Archiloco, non la materia e le invettive che perseguirono Licambe»). Paolino invece è più perentorio: nel carne che si appresta a scrivere varierà sia il metro sia il contenuto.

59 dati ... carminis: la *iunctura*, che ha il significato di “carne offerto”, è attestata sin da Ov. *trist.* 5, 1, 42 *carmina laetitiae iam tibi plena dabo*. Cfr. *carm.* 14, 109 (CSEL 30, 150, 109) *Et pariter castis date carmina festa choreis*.

60-83

Paolino riprende e amplifica i motivi già esposti nella *propositio* della materia (vv. 25-59). Si chiarisce quali siano i doni di Felice: gli illustri ospiti giunti presso la sua casa nel giorno della sua festa. Tra essi vengono subito menzionati i nomi di Turcio Aproniano, Severo Piniano, Melania ed Eunomia, introdotti attraverso un linguaggio denso di suggestioni scritturali e ricco di metafore di carattere encomiastico, desunte dal mondo della natura, dell’artigianato e della spiritualità cristiana. Le metafore spirituali, in particolare, insistono sul motivo dell’armonia del popolo cristiano, che, pur nella diversità dei suoi membri, sotto la guida di Cristo-Dio, creatore di ogni armonia, eleva inni all’unisono al suo Signore. In questa sezione il motivo della concordia è solo accennato, per trovare una trattazione più ampia nella parte in distici elegiaci.

La tendenza ad anticipare ciò che sarà spiegato in seguito e a riprendere quanto è stato delineato in precedenza è un tratto tipico del *modus scribendi* di Paolino e corrobora il giudizio sullo stile del Nolano espresso già da Hier. *epist.* 58, 8 (CSEL 54, 538, 7) circa il perduto *Panegirico di Teodosio*: ... *magna est rerum consequentia; et alterum pendet ex altero. Quidquid assumpseris, vel finis superiorum, vel initium sequentium est* («il ragionamento è consequenziale e tutto si tiene legato, in alcuni passi con ciò che precede, in altri con ciò che segue»). Cfr. commento ai vv. 1-24.

60 sancti Felicis in agro: una delle tante metafore naturalistiche che rimandano ad un piano spirituale presenti nel carne, che a ragione è stato definito da GUTTILLA 1999: 233 “carne delle metafore della spiritualità e della militanza cristiana”. L’immagine del campo inteso in senso spirituale ricorre anche in *epist.* 39, 1 (CSEL 29, 335, 1-3) ...*ita nunc in nostris praediis spiritalibus, id est sanctis fratribus, quos nobis caritas Christi conexuit et in aeternam possessionem dedit*, («così ora nei nostri campi spirituali, cioè i santi fratelli, che la carità di Cristo ha congiunto a noi e ci ha dato in possesso eterno», trad. SANTANIELLO

1992: 387). Da notare la *variatio*: nel *carme* 21 il campo è il tempio di Felice; nell'epistola, gli uomini pii sono assimilati a dei campi fruttuosi. Cfr. J. FONTAINE, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle occidental*, in *Epéktasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, ed. J. FONTAINE et C. KANNENGISSER, Paris 1972, p. 571-595, in particolare le pagg. 580-587.

61 novi flores: il sostantivo *flos*, già termine classico di lode (cfr. Catull. 62, 39 *Ut flos in saeptis secretus nascitur hortis, / Ignotus pecori, nullo convolsus aratro*, in riferimento a una fanciulla che sta per sposarsi), presso i cristiani qualifica generalmente Cristo: cfr. *ThLL* 6, 929, 68-71 e *carm.* 10, 49 (*CSEL* 30, 27, 49) *sol aequitatis, fons bonorum, flos dei*.

62 Turcius...aevo: l'emistichio *Turcius ore pio* richiama *Aen.* 5, 296 *Nisus amore pio* (accomunate anche dalla stessa collocazione a fine verso), mentre *florente... aevo* è una iunctura lucreziana: cfr. 3, 1008 *Hoc, ut opinor, id est, aevo florente puellas*.

62 Suerius: sul nome, cfr. Introduzione I. 7.

63 et pariter: l'uso dell'avverbio *pariter* (e di *simul* al v. 66) nel presentare gli ospiti, ha lo scopo di porre tutti i personaggi, una sorta di chiesa in miniatura, in un rapporto di uguaglianza tra loro, nel nome di Cristo, tema che è uno dei *Leitmotive* dell'intero componimento, specialmente della sezione in distici.

64-65 Alfia...Pauli: dopo aver riservato un fugace accenno alle *sanctae matres*, il poeta si dilunga maggiormente sulle *puellae*: una è Melania Iuniore, l'altra Eunomia. Melania, non menzionata, dal momento che il nome, metricamente un proceleusmatico, non si adatta all'esametro, viene accostata ad Alfia (nel testo greco Ἀπφία, nella vulgata *Appia*) citata nell'intestazione della Lettera a Filemone: *Paulus vincetus Iesu Christi et Timotheus frater Philemoni dilecto et adiutori nostro et Appiae sorori...* (è da precisare che in Paolo non si accenna ad alcun tipo di rapporto tra Appia e Filemone: il termine *soror* indica semplicemente il vincolo di fratellanza spirituale esistente tra la donna e l'apostolo. Paolino, invece, sembra ammettere il legame coniugale tra Appia e Filemone).

Il passo paoliniano non è immediatamente chiaro, così che sono state formulate varie ipotesi dagli studiosi allo scopo di offrirne una spiegazione plausibile: MIGNE 1861 (*PL* 61, 670) sostiene che Alfia fosse il secondo nome di Melania: *cum enim inferius dicat: Et simul Eunomiae, oppido nos monet, expressum superius fuisse et alterius puellae nomen*. CIENFUEGOS 2005 237 n. 513 esprime i suoi dubbi in merito, giacché nessun altro autore antico ci informa di questo secondo nome della santa. RAMPOLLA DEL TINDARO 1905: 194-199 ritiene che il paragone fosse suggerito non solo dall'identità del nome, ma soprattutto dalla similarità dell'operato di entrambe le donne: sia Melania che Alfia si sono rese benemerite, tra l'altro, per l'affrancamento di schiavi (quanto a Melania, lo attesta Paolino stesso al v. 253 ss.; riguardo ad Alfia, sappiamo che nella lettera a Filemone Paolo esorta il suo destinatario ed Alfia, a liberare lo schiavo Onesimo). Allettante anche la spiegazione di GUTTILLA 1999: 237, il quale motiva l'accostamento di Alfia e Melania col fatto che entrambe hanno scelto la continenza matrimoniale: in questo senso sarebbe da interpretarsi il termine *soror*.

64-65 olim / nobilis: *olim* è da riferirsi a *nobilis*, dal momento che il poeta vuole marcare la differenza tra il concetto di antica nobiltà di stirpe e attuale nobiltà d'animo: cfr. v. 205 *mancipia Christi, nobiles terrae prius*.

66 virago: il termine *virago* indica una donna dal temperamento e dal comportamento virile: cfr. Ov. *met.* 2, 765 *bello metuenda virago* (donna temibile in guerra).

A fronte delle concezioni misogine presenti nella letteratura classica (cfr. la sesta satira di Giovenale) e nella Scrittura (cfr. Prov 11, 22), il *topos* della donna virile è funzionale alla rivalutazione di questa nei confronti dell'uomo, anche se tale rivalutazione si fonda sulla negazione stessa della femminilità: per raggiungere la parità la donna deve liberarsi, mediante l'ascesi e la castità, della propria sessualità, sentita come un ostacolo alla perfezione: cfr. la lode di Melania Seniore contenuta in *epist.* 29, 6 *At quam tandem feminam, si feminam dici licet, tam viriliter Christianam!* («Che donna, se si può chiamare donna una cristiana così virile!«).

La figura della *mulier virilis* è già presente nel mondo pagano, soprattutto nell'ambito della filosofia stoica (cfr. GIANNARELLI 1980: 14-18): in particolare Sen. *ad Marc.* 1, 1 e 1, 1, 5 ribadisce la necessità per Marcia, già caratterizzata da *robur animi* e da *adprobata virtus*, di dedicarsi alla filosofia per superare i dolori della vita, e Mus. (stoico di I sec. d. C.) 10, 2-5 (la cui posizione mostra analogie con quella che sarà di Clem. Al. *paed.* 1, 10, 1 [GCS 12.1, 146, 19 ss.]) insiste sul concetto di ἀρετή comune a entrambi i sessi. Tale virtù trova però la sua applicazione limitatamente alla dimensione matrimoniale e ai ruoli naturali di moglie e di madre che la donna deve ricoprire.

Il motivo dell'uguaglianza tra uomo e donna viene ripreso dagli autori cristiani che lo arricchiscono di connotazioni mistiche ed escatologiche secondo l'affermazione di *Gal* 3, 28.

67 quam matris ab ubere raptam: cfr. Verg. *Aen.* 7, 483-484 *cervus erat... / ... quem matris ab ubere raptum*: come osserva NAZZARO 1989: 510 in Virgilio, il sacrificio imposto al cervo, strappato alla madre, è ripagato da cure umane (l'animale sarà curato, infatti, da Rea Silvia). In Paolino, invece, la ricompensa per Eunomia viene da Cristo. Si può ancora sottolineare la diversità della sorte cui vanno incontro il cervo ed Eunomia: il primo, proprio perché affidato all'attenzione degli uomini, sarà ucciso; la donna è invece destinata *aeternis thalamis*.

68 festino ... amore: cfr. Claud. *Hon.* IV *cos.* 370-373 *laudanda petisti; / Sed festinus amor. Veniet robustior aetas* («Hai chiesto cose degne di lode; ma il tuo desiderio è affrettato: verrà un'età più matura...»): il *festinus amor* è il desiderio precoce di Onorio, manifestato al padre Teodosio, di dedicarsi fin dalla giovane età alla vita militare. Cfr. anche Val. Fl. 6, 472 *Non pudor, at contra levis et festina cupido*, in riferimento all'amore propiziato dalla dea Venere.

Nei passi citati l'aggettivo *festinus* assume quindi un valore negativo, indicando rispettivamente l'esuberanza e l'avventatezza di un giovane nell'esprimere il desiderio di qualcosa che non è ancora adatto alla propria età e la frivolezza di un amore che si contrappone alla pudicizia.

68 placitam: come osserva GUTTILLA 1993: 34 ss., il motivo del *placere* trova largo impiego nella topica della *consolatio* e si fonda sul presupposto che il Signore chiama a sé, attraverso la morte, le anime delle quali egli si compiace, per sottrarle alla malvagità del mondo. Il motivo ricorre in *Sap* 4, 14 *placita enim erat deo anima illius, propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum* e si ritrova, negli scritti paoliniani, anche in *carm.* 31, 31-34 (CSEL 30, 308, 31-34) *Nec mora longa fuit, placitam deus aethere*

Christus / arcessens merito sumpsit honore animam / et rapuit terris subitum («Né fu lunga l'attesa: Cristo Dio, chiamando dal cielo la sua anima gradita, l'accorse con meritato onore e la strappò improvvisamente alla terra», trad. RUGGIERO 1996: 332). Nel caso di Eunomia il motivo del *placere* diventa un tema erotico, sia pure proiettato in una dimensione escatologica, spogliandosi di ogni riferimento alla morte.

69-71 unguentoque...odores: per la clausola *spirat odores*, cfr. Nemes. *ecl.* 2, 46 *Nullos nec myrtus nec laurus spirat odores*.

Il passo è analizzato da NAZZARO 1989: 509 ss., che mette in luce come esso serbi reminiscenze di Ct 1, 2 *unguentum exinanitum est nomen tuum* e di un altro passo paoliniano, *epist.* 40, 9 (CSEL 29, 351, 9-13) *nos ergo magna eius misericordia ex inpiis iustificati per fidem et non ex operibus percurramus in odorem unguentorum* (Ct 1, 3) *eius, ut ex illius nomine odorem vitae trahamus et efficiamur odor Christi bonus deo* (2 Cor 2, 15).

L'immagine ricorre in *carm.* 31, 531-532 (CSEL 30, 326, 531-532) *Huius in ambrosios avidi curramus odores / ut procul a nobis mortis odor fugiat* (con richiamo a 2 Cor 2, 16), in cui si esprime l'invito a seguire il celeste profumo di Cristo, per sfuggire al lezzo della morte (cfr. PISCITELLI 1992: 396).

Cristo, nell'attrarre a sé gli uomini, trasmette loro il suo profumo, che diviene nei cristiani profumo della fede. Eunomia, dunque, contraccambia il dono di divino impregnando di Cristo il suo essere e facendosi portatrice della celestiale fragranza. L'immagine ha una valenza squisitamente nuziale.

Il motivo del profumo che manifesta la presenza della divinità è presente già nel mondo classico: cfr. Verg. *Aen.* 1, 403 ss. *ambrosiaequae comae divinum vertice odorem*, passo che Paolino sembra peraltro aver avuto presente.

Dal punto di vista dello stile, da osservare il rafforzamento pleonastico rappresentato da *eo*, che raddoppia l'*unde* del v. 69, con lo scopo di enfatizzare il concetto di "matrimonio mistico" della giovane Eunomia. Un analogo espediente ricorre i vv. 117-122: cfr. commento *ad locum*.

70 comas animae et mentis caput: espressioni ricorrenti nei Padri: cfr. Aug. *de mus.* 6, 10, 25 (PL 32, 1177) *Postremo attendit quid in his moderandis, operandis, sentiendis, retinendis ageret anima, cuius (scil. ratio) caput ipsa esset* («Infine ha considerato quale funzione nel misurare i ritmi, formarli, ascoltarli e ricordarli esercita l'anima, di cui essa stessa è la parte superiore»).

72 Melani soror ... et quasi filia: Paolino introduce la figura di Eunomia presentandola come sorella di Melania.

Il Nolano utilizza la forma *Melanius* o come affettuoso diminutivo (cfr. *Forc.* 6, 243-244) oppure, come osserva CONYBEARE 2000: 81-82, l'uso di *Melanius* può essere dovuto al fatto che Paolino vuole conferire a Melania dei caratteri maschili: la donna può essere, infatti, accettata come amica e come asceta a patto che si spogli della sua femminilità. È il *topos* della *virago*: cfr. commento al v. 66.

La forma *Melanius* ricorre anche nelle *Epistole*, ad esempio, in *epist.* 31, 1 (CSEL 29, 268, 6-7) *quod nobis donum benedicta Melanius ab Hierusalem munere ... adtulit*, da cui il genitivo in *-i*: cfr. *epist.* 29, 5 (CSEL 29, 251, 11) *de sanctae et inlustris in sanctis dei feminae Melani benedictione mihi pignus est*, e *carm.* 21 *passim*. Nei *Natalicia* è attestata

esclusivamente la forma del genitivo in *-i*, che meglio si adatta all'esametro. Per la prima volta in Ven. Fort. *carm.* 8, 1, 43, la *e* di *Melanium* è computata come lunga per ragioni metriche.

Eunomia non è propriamente sorella di Melania: la madre di Eunomia (Avita) e la nonna di Melania Iuniore (Melania Seniore) erano sorelle. Il termine rimanda alla *germanitas* spirituale, che supera di gran lunga quella fisica e alla cui base vi è l'amore per Cristo e la consapevolezza degli uomini di essere a propria volta amati da Cristo: cfr. SORRENTINO: 1991/1992: 152-153, in cui ci si sofferma su tali concetti contenuti in *epist.* 11 a Sulpicio Severo. Il sostantivo *filia* connota invece la deferenza di Eunomia nei confronti di Melania, per cui cfr. v. 73 *germanum... magistrum*.

Come possibile modello si può individuare Auson. *parent.* 15, 11-12 Pastorino *Germane, carnis lege et ortu sanguinis, / amore paene filius*, che il poeta scrive in onore del fratello.

73 haeret...lateri: cfr. Verg. *Aen.* 4, 73 *haeret lateri letalis harundo*, in cui si descrive però la freccia che si conficca nel fianco di un cervo.

74 astrictae divinis dotibus: continua la metafora nuziale di Cristo sposo (cfr. *Mc* 2,19 *Et ait illis Iesus: "Numquid possunt convivae nuptiarum, quamdiu sponsus cum illis est, ieiunare? Quanto tempore habent secum sponsum, non possunt ieiunare..."*), al quale le vergini consacrate offrono in dote la propria virtù, come sarà chiarito al verso successivo. Per l'immagine della donna casta che reca la propria dote a Cristo, in questo caso le preghiere, cfr. Tert. *uxor.* 1, 4 (CChL 1, 377, 20-23) *Malunt enim Deo nubere ... orationes suas velut dotes domino assignat*.

75 virtutum...gemmas: il verso è costruito su una duplice e originale metafora: quella della vergine-monile (che ricorre già in Prud. *perist.* 2, 301; 305 ss. [CChL 126, 222, 301; 305 ss.] *Cernis sacratas uirgines ... Hoc est monile ecclesiae, / his illa gemmis comitur, / dotata sic Christo placet, / sic ornat altum vertice*: la vergine è monile della Chiesa, che quest'ultima reca in dote a Cristo suo sposo) che porta in sé la virtù, metaforicamente associata a una gemma (per lo stilema *virtutum gemmas*, cfr. Hier. *epist.* 64, 22 (CSEL 54, 615, 15) *gemmis floribusque virtutum* e Prud. *psych.* 910-911 (CChL 126, 181, 910-911) *Donec praesidio Christus deus adsit et omnes / virtutum gemmas componat sede piata*). La *varietas* delle gemme è motivo topico dell'encomio nella letteratura cristiana, soprattutto in riferimento a donne votatesi alla castità: cfr. Hier. *epist.* 52, 13 (CSEL 54, 437, 5) *nihil hoc monili pretiosius, nihil hac gemmarum varietate distinctius*.

Il termine *gemma* può però connotare anche una persona dalle eccelse virtù, come in *carm.* 25, 45-46 (CSEL 30, 239, 45-46) *Respuat et uariis distincta monilia gemmis, / nobilis ut domino gemma sit ipsa deo* («Rinunzi anche ai monili adorni di pietre di vari colori, perché essa stessa sia una gemma preziosa dinanzi al signore Dio»), in Hier. *epist.* 107, 13 (CSEL 55, 303, 16 ss.) *redde pretiosissimam gemmam cubiculo Mariae et cunis Iesu vagientis inpone* (si parla di una donna consacrata) e Victr. 3 (CChL 64, 74, 35-36) *nulla nox vigiliarum est in qua talis gemma non micet* (detto di una donna casta).

L'immagine della sposa ornata che va incontro allo sposo è di origine biblica: cfr. Is 61, 10 *Gaudens gaudebo in Domino ... et quasi sponsam ornatam monilibus suis* e Ap 21, 2 *et civitatem sanctam Ierusalem novam vidi descendentem de caelo a Deo, paratam sicut sponsam ornatam viro suo*.

76 mentibus exultis: riferimento alla raffinatezza culturale delle donne. Sull'educazione di Melania perfettamente bilingue e in possesso di una vasta erudizione in materia biblica, cfr. *Vit. Mel.* 26 (*SCh* 90, 179-180) Ἀνεγίνωσκειν δὲ ἡ μάκαιρα τὴν μὲν παλαιὰν καὶ καινὴν διαθήκην τοῦ ἐνιαυτοῦ τρίτον ἢ τέταρτον, <καὶ> καλλιγραφοῦσα τὸ αὐτάρκες παρεῖχεν τοῖς ἁγίοις ἐκ τῶν ἰδίων χείρων ὑποδείγματα· καὶ τὸν κανόνα ἐπιτελοῦσα μετὰ τῶν σὺν αὐτῇ παρθένων, κατ' ἰδίαν τοὺς λοιποὺς ψαλμοὺς ἀπεστήθιζεν ... Δι' ὑπερβολὴν δὲ φιλομαθείας ἀναγινώσκουσα ῥωμαιστὶ ἐδόκει πᾶσιν μὴ εἰδέναι ἑλληνιστί, καὶ πάλιν ἀναγινώσκουσα ἑλληνιστὶ ἐνομίζετο ῥωμαιστὶ μὴ ἐπίστασθαι («Leggeva il Vecchio e il Nuovo Testamento te o quattro volte l'anno, lo trascriveva con calligrafia elegante e distribuiva ai santi degli esemplari scritti di sua propria mano. Recitava l'Ufficio con le vergini sue compagne e, a memoria, per conto suo, i salmi restanti. Conosceva così bene il latino e il greco, che, quando leggeva in latino, non si sentiva l'accento greco e, quando leggeva in greco, non si sentiva l'accento latino»). Cfr. GIARDINA 1994: 277 ss.

77 numerosa cohors: la *iunctura* utilizzata nella descrizione di manovre militari, è attestata per la prima volta in *Sil. Ital.* 11, 191-192 *Iamque aderat praemissa duci turbante tumultu / Autololes numerosa cohors* e ricorre, a proposito delle schiere dei vizi che assillano l'uomo, in *Prud. ham.* 393-394 (*CChL* 126, 130, 393, 394) *Namque illic numerosa cohors sub principe tali / militat horrendisque animas circumsedet armis*. Simili espressioni, afferenti al campo semantico della guerra, sono spesso rifunzionalizzate in chiave cristiana, per indicare la *militia Cristi*: cfr. i vv. 78 e 90.

L'aggettivo *numerosus* in età classica ha il significato di "ritmico", mentre in età imperiale assume il valore di "abbondante, numeroso". Cfr. A. ERNOUT-A. MEILLET *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine, Histoire des mots*, Paris, 1932, 151

77-78 concolor uno / vellere: l'immagine del vello è mutuata da *Iudic* 6, 36-40, per cui cfr. NAZZARO 1985: 425, ed è utilizzata da Paolino anche in *carm.* 25, 155-158 (*CSEL* 30, 244, 155-158) *Namque deus placitum sacrata in virgine templum / ipse sibi arcano condidit impluvio, / descendens tacito adlapsu, uelut imber ab alta / nube super uellus rore silente cadit* («infatti lo stesso Dio si costruì nella Vergine un tempio gradito con un misterioso impluvio, venendo dall'alto con tacita discesa come la pioggia cade sul vello con silenziosa rugiada dall'alta nube», trad. RUGGIERO 1996: 193) ed *epist.* 19, 3 (*CSEL* 29, 141, 3-5) *sermones enim tui guttae sunt illius pluviae voluntariae, quam segregavit deus hereditati suae, qui descendit in vellus, tacito scilicet in virginem fusus adlapsu* («le tue parole sono gocce di quella pioggia abbondante che ha riservato alla sua eredità quel dio che discese come pioggia sul vello, cioè in silenzio penetrò e si effuse nel seno della Vergine» trad. SANTANIELLO 1992: 553). In entrambi i casi il poeta segue, tra le molte, la linea esegetica che mette l'accento sulla valenza mariologica dell'immagine, in base alla quale il vello diviene simbolo dell'utero della Vergine nel quale la divinità è entrata silenziosamente (cfr. NAZZARO 1985: 432-434). Come mai il vello rimandi alla verginità è spiegato da *Petr. Chrys. serm.* 143, 9 (*CChL* 24^b, 873, 44-46) *Vellus cum sit de corpore, nescit corporis passiones; sic virginitas cum sit in carne, vitia carnis ignorat*.

Anche nel passo in questione Paolino si riallaccia all'interpretazione mariologica, dal momento che il vello è qui simbolo di verginità. Da notare la presenza degli aggettivi *concolor* (nel significato di *unicolor*, per cui cfr. *ThLL*, 4, 81) e *uno*, atti a connotare l'unità dello stuolo di donne e della chiesa in genere.

Da rigettare infine, la traduzione del passo proposta da WALSH 1975: 175 «*virgins sharing the same colour of the one fleece*», dal momento che *concolor* è di solito costruito con il dativo e nel passo in questione è usato in senso assoluto.

78 virginae ... catervae: l'espressione, che rimanda alla sfera militare, conferisce all'insieme una coloritura epica e contribuisce a rendere il concetto di "militanza cristiana". Essa ricorre in Stat. *Ach.* 1, 603 ss. *Illum virgineae ducentem signa catervae / ... / ... / Mirantur comites. Nec iam pulcherrima turbae / Deidamia suae tantumque admota superbo / vincitur Aeacide, quantum premit ipsa sorores* («Egli [scil. Achille] reca le insegne del gruppo di vergini... e le sue compagne si meravigliano. Deidamia non è la più bella della sua schiera, poiché la presenza accanto a lei del superbo Eacide di tanto la supera, quanto ella oscura le sorelle»). I due passi sono molto vicini tra loro dal punto di vista tematico: entrambi i poeti parlano di un gruppo di vergini guidate da una di loro che eccelle tra le altre. Cfr. anche Sil. Ital. 10, 492-495 ... *Cloelia ... / ... / una puellarum Laurentum et, pignora pacis, / inter virgineas regi tramissa catervas*. («Clelia ... unica fanciulla di Laurento e consegnata al re tra il gruppo delle vergini, come garanzia di pace»).

Anche il motivo delle giovinette che amano colui che emana soavi fragranze è presente in *Ct* 1, 3 *Oleum effusum nomen tuum / propterea adolescentulae dilexerunt te*.

L'immagine si presta a un'interpretazione ecclesiologica, oltre che mistica: cfr. Orig. in *Cant.* 1, 3-4 (*GCS* 8, 102, 25-28) *Trahunt ad se Christum adolescentulae, siquidem de ecclesiis intelligatur, quae una quidem est, cum perfecta est, multae vero sunt adolescentulae cum adhuc instruuntur et proficiunt. Istae, ergo, trahunt ad se Christum per fidem, quia Christus, ubi viderit congregatos duos vel tres in fides nominis sui, vadit illuc et est in medio eorum, fide eorum tractus et unanimi tate provocatus* («Le fanciulle che traggono a sé Cristo possono essere interpretate come la chiesa: la chiesa è una sola allorché è perfetta, ma le fanciulle sono molte perché ancora vengono istruite e progrediscono. Perciò esse traggono a sé Cristo per mezzo della fede, perché Cristo quando vede due o tre riuniti nella fede del suo nome, va lì e sta in mezzo a loro, tratto dalla loro fede e spinto dalla loro concordia», trad. M. SIMONETTI, *Origene. Commento al Cantico dei cantici*, Roma, 2005, 91-92). Da sottolineare che sia Origene sia Paolino (cfr. v. 80) colgono le fanciulle nell'atto di essere istruite, nel loro cammino verso la santità.

Per la ricezione di spunti origeniani da parte di Paolino, vd commento ai vv. 270-271.

80 formantem ... vasa: RUGGIERO 1996: 17 traduce: «mentre modella i vasi [cioè le vergini sue consorelle] coi semplici ritmi dei salmi». SORRENTINO 2000: 45 n. 28 propone di riferire il genitivo *psalmorum* a *vasa*, come in *Psalm* 71, 22 *Et ego confitebor tibi in populis Domine, in vasis psalmorum veritatem tuam* (cfr. P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus italica*, Remis 1743, 22, 142) dove i *vasa psalmorum* sono gli strumenti musicali su cui sono modulate le melodie che accompagnano i testi dei Salmi. Il passo conterrebbe pertanto un'allusione «alla bellezza dei salmi eseguiti in canto e posti davanti a Cristo come tanti vasi artisticamente modellati». In seguito, tuttavia, Sorrentino

rivaluta la spiegazione offerta da Ruggiero, suggerendo una lettura in chiave antropologica, in base alla quale i “vasi” sarebbero le vergini e presupponendo una metafora della vita ascetica come salmodia.

Il termine *vas*, traduzione dell’ebraico *kēlî* (vaso, mezzo, strumento) e del greco *skeu*=oj, contempla una molteplicità di significati, in unione al genitivo epesegetico: *vasa furoris* sono i nemici in *Is.* 13, 5; *vasa mortis* sono le frecce in *Psalm* 7, 14. Il termine può indicare anche una persona: cfr. *Act.* 9, 15 *Vade, quoniam vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israel*, detto dell’apostolo Paolo. Anche Paolino usa il vocabolo in tale accezione in *carm.* 15, 54 (CSEL 30, 51, 54) *Christi sacra vasa*, in riferimento ai profeti.

Paolino mediante l’espressione *psalmorum vasa* intende “vergini che intonano salmi”. Il poeta ricorre qui a un ebraismo, secondo lo stilema della *Vetus Latina* (è infatti molto probabile che il Nolano leggesse il Salterio nella versione pre-geronimiana), mirando ad indicare, però, uno “strumento animato”, laddove nella Scrittura l’allusione è allo strumento musicale.

Il verso contribuisce a chiarire il ruolo di guida del coro ricoperto da Eunomia, a sua volta istruita da Melania, nell’educare le sue consorelle. Il verbo *formo*, infatti oltre al significato tecnico di plasmare (cfr. *Vitr.* 2 *praef.* 2 *Athon montem formavi in statuæ virilis figuram*), assume anche quello di istruire, educare: cfr. *Hor. carm.* 1, 10, 2 ss. *Mercuri...qui feros cultus hominum recentum voce formasti* e, riguardo al ministero di Felice, *carm.* 15, 121 (CSEL 30, 56, 121) *placido formabat ... ore*, per cui cfr. SCIAJNO 2008: 157.

Da sottolineare che il termine *εὐνομία* ha il significato di “buon ordine”, “equità” e indica, tra l’altro, l’osservanza delle norme nella musica (cfr. *Long.* 2, 35, 4). È probabile, dunque, che, anche in funzione del suo *speaking name*, il poeta, nel carme, attribuisca a Eunomia il compito di istruire con “sobri ritmi”, con musiche “bene ordinate”, le sue compagne. Del resto la giuntura *modulis modestis* potrebbe contenere un’allusione al nome stesso della fanciulla, se consideriamo che *modus/modulus* è uno dei sostantivi che traducono il greco *νόμος* (cfr. *ThGL*, 5, 1556) mentre il significato dell’avverbio *εὖ* potrebbe essere ripreso dall’aggettivo *modestus*: le melodie sono buone in quanto “caste”, contrapponendosi in ciò ai canti licenziosi della gioventù pagana, per cui vd. *infra*. Quanto al gusto per i *Wortspiele* caratteristico della poesia del Nolano, cfr. Introduzione I. 8.

80 modulis ... modestis: Paolino contrappone il canto pudico delle vergini ai costumi lascivi della gioventù pagana, che si dedicava al canto in maniera orgiastica, come testimoniano *Sen. contr.* 1, 8 *Torpent ecce ingenia desidiosae iuventutis, nec in unius honestae rei labore vigilatur ...cantandi saltandique obscena studia effeminatos tenent ... capillum frangere et ad muliebres blanditias extenuare uocem, mollitia corporis certare cum feminis et immundissimis se excolere munditiis nostrorum adolescentium specimen est* («Ecco si intorpidiscono le menti di una gioventù oziosa, che non resta più sveglia per dedicarsi ad una sola attività onorevole ... una malsana passione di cantare e di danzare ha preso questa generazione di effeminati; l’ideale dei nostri giovani è sistemare i capelli, e piegare la voce alle modulazioni femminili, gareggiare con le donne per mollezza nelle movenze e curarsi con ricercatezze eccessive e sconvenienti») e *Quint. inst.* 1, 2, 8 *omne convivium obscenis canticis strepit*.

81 dilecto Christus in agno: l'agnello è Eunomia, così definita per la mansuetudine e la dedizione al messaggio evangelico. Si nota un uso polivalente delle immagini bibliche: Paolino varia il motivo scritturale del Cristo-agnello (tra l'altro raffigurato nel mosaico dell'abside della *Basilica Nova*, come ci informa lo stesso Paolino nel *titulus* dell'abside inviato a Severo: *epist.* 32, 10 (CSEL 29, 286, 5-7) *Absidem solo et parietibus marmoratam camera musivo inlusa clarificat cuius picturae hi versus sunt: ... stat Christus agno ...*, per cui cfr. PISCITELLI 2002: 119-120), piegandolo alle proprie esigenze poetiche.

Lo stesso dicasi per il v. 41, in cui Felice è presentato come componente del gregge che indirizza le proprie suppliche al Signore, viceversa, in *carm.* 15, 169-170 (CSEL 30, 58, 169-179) il santo patrono è definito egli stesso "pastore" che si cura del proprio "ovile".

82-83 quod ... choreas: dipendente causale col verbo al congiuntivo obliquo, dal momento che Paolino parla di un sentimento riguardante Cristo. Per ragioni metriche la penultima sillaba è computata come lunga (laddove, secondo l'uso greco, dovrebbe essere breve), come anche in *carm.* 14, 109 (CSEL 30, 210, 109) e 26, 64 (CSEL 30, 248, 64). Cfr. KRAUS 1918: 14. Tale fenomeno si registra per la prima volta nella poesia latina in Hor. *carm.* 1, 9, 16 *Sperne puer neque tu chorea*, trovando larga diffusione in Ovidio.

83 sanctorum comites: in epoca costantiniana il titolo di *comites Augusti* è riservato agli appartenenti al *consistorium* (il consiglio dell'imperatore). Altri *comites* sono creati con funzioni ordinarie e straordinarie: cfr. Eus. *vit. Const.* 4, 1, 2 (GCS 1¹, 120, 10-15) e L. DE GIOVANNI, *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma, 2007, 203-204. È questa una delle metafore "della militanza cristiana", che Paolino ripetutamente adopera nel corso del carme: cfr. v. 60 e v. 78 ed *epist.* 25, 8 (CSEL 29, 229, 11) *et nunc, ut audio, qui adiutor et tutor es civium, fias comes Christi*, in cui Crispiniano è esortato ad abbandonare le aspirazioni mondane e a mettersi agli ordini di Cristo.

Il sostantivo *sanctus* è qui da intendere nel senso di "chiesa", "popolo di Dio", come al v. 317. Per una discussione sul termine, cfr. PISCITELLI 1989: 226-228.

82 modulante deo: l'immagine di Dio che modula l'armonia (cfr. anche v. 336 *modulante Christo*) è una trasposizione in chiave cristiana di Apollo citaredo (cfr. Manil. 1, 19 *et in numerum Phoebus modulante referre*) o di Orfeo musicista (cfr. Sil. Ital. 11, 465 *Non illo modulante sonos stetit ultima Thrace*). La rivisitazione in senso cristiano di immagini classiche concernenti l'idea di armonia risponde all'intento apologetico o, meglio ancora, parenetico di Paolino nei confronti di un possibile pubblico pagano e tradisce un'alta consapevolezza della propria poesia da parte del Nolano. La creazione poetica diventa, dunque, una vera e propria missione al servizio del popolo dei fedeli (cfr. FONTAINE 1974: 133), strettamente legata al ruolo di sacerdote che Paolino ricopre nella comunità nolana.

Del resto non bisogna dimenticare che alcuni dei suoi ospiti sono dei pagani convertiti e che tutti appartengono al ceto senatorio: avevano dunque i mezzi per apprezzare tali finenze letterarie.

83 casto regat ore choreas: l'idea del connubio tra musica e castità fu concepita già nel mondo pagano, nella tarda Grecità. Achille Tazio, nel suo romanzo *Avventure di Leucippe e Ctesifonte*, racconta di una ragazza che, inseguita da Pan, riuscì a sottrarsi al dio dissolvendosi al suolo. Al suo posto lasciò un ciuffo di canne. Pan le raccolse e, baciandole e alitando su di esse, le trasformò in uno strumento musicale. Questo fu appeso in una

caverna, sotto la protezione di Artemide, e ogniqualvolta una vergine si avvicinava, lo strumento emetteva una nota divina. Cfr. Ach. 8, 6 e SPITZER 2009: 165.

84-104

L'intera sezione rappresenta la parte finale del *caput libelli*. La sequenza, costruita su una serie di metafore naturalistiche, è così strutturata: i vv. 84-86 contengono il messaggio, i vv. 87-96 e 97-99 costituiscono delle *amplificationes* corrispondenti a due similitudini introdotte da *sicut*, al v. 87 e al v. 97. Nei vv. 100-104 vengono ripresi, in *Ringkomposition*, i concetti esposti nei vv. 84-86.

Nella parte iniziale della sezione (vv. 84-86), il poeta offre, per la seconda volta, informazioni metaletterarie concernenti la *facies* metrica del componimento: la *varietas* formale è la trasposizione poetica della varietà dei doni che Felice offre di anno in anno, ma è anche l'espedito più adatto per dare al poeta la possibilità di esprimere la sua gratitudine per i benefici ricevuti, attraverso un carne assimilato, per la sua varietà, a un giardino trapunto di fiori diversi.

I vv. 87-94 contengono un riferimento al complesso basilicale: insistendo sul motivo del "fiorire", Paolino assimila l'asceterio al grembo di Felice che, come fertile campagna, è fecondo di ospiti e di figli che vivono sotto la protezione del santo patrono.

I vv. 94-99 presentano Felice nell'atto di rallegrarsi dei suoi *alumni*, che, pari nella virtù, anche se di sesso diverso, lo onorano *corpore et ore*. Mediante un'ulteriore similitudine di carattere naturalistico, la gioia del santo è accostata alla gioia dell'agricoltore che si rallegra contemplando gli ulivi da lui piantati sul colle.

I vv. 100-104 hanno un contenuto metaletterario e riprendono i vv. 84-86. In essi è adombrata la concezione che Paolino ha della poesia e dell'arte in genere. Nel rivolgere al carne l'augurio di "fiorire" e alla musica dei versi quello di "scorrere" (cfr. vv. 85-86, che proiettano il carne in una fruizione sensoriale), il poeta afferma che compito della poesia è quello di cantare le lodi del Signore, in quanto lui solo è creatore di ogni espressione artistica. A conclusione della sezione introduttiva, vengono elencati i vari metri in cui si articola il componimento.

85-87 congrua ... hortum: il motivo della composizione dell'opera come forma di ringraziamento per i benefici ricevuti è topico: cfr. il passo di Aratore citato nel commento al v. 55, BRAIDOTTI 1993: 66-67 e THRAEDE 1961: 188.

85 multimodis incluso carmine metris: l'espressione rimanda al concetto ausoniano di poesia come *lusus* letterario (cfr. il commento al v. 55). Il verbo *illudo*, il cui significato principale è quello di "schernire" (*cum vi ludicri*: cfr. *ThLL* vol. 7, 1, fasc. 3, 390) indica, in senso traslato, il lavoro di cesello che l'artista compie sulla propria opera. Cfr. Verg. *georg.* 2, 464 *illusasque auro uestis Ephyreiaque aera*, che Servio così commenta: *illusas auro vestes dixit, in quibus scilicet artifex acu veluti ludens, aliquid auro pinxit atque intexuit*. Cfr. anche Prud. *perist.* 14, 104 (*CChL* 126, 389, 194) *inclusa pictae uestis inania*.

L'aggettivo *multimodus* è attestato a partire da Tertulliano (mentre si riscontra l'avverbio *multimodis* in Lucr. 3, 856 ... *tum motus materiai / multimodis quam sint...*) ed è tipico della tarda antichità (cfr. FILOSINI 2008: 95-96). Nel passo in esame indica la combinazione di vari metri.

86 distinctum...floribus hortum: per la clausola, cfr. Manil. 5, 256 *Ille colet nitidis gemmantem floribus hortum*.

L'immagine dei fiori colti in un prato è usata, per indicare i vari argomenti presenti nella sua raccolta di epigrammi, da Prosp. *epigr. praef.* 1-4 (PL 51, 497) *Dum sacris mentem placet exercere loquelis, / caelestique animum pascere pane iuuat: / quosdam, ceu prato, libuit decerpere flores, / distinctisque ipsos texere uersiculis* («Mentre è piacevole esercitare la mente con santi discorsi ed è bello pascere l'animo col pane celeste, è stato gradevole cogliere alcuni fiori, come in un prato, e intesserli in versi adorni»).

87 Felicis gremium florere: *gremium* negli autori cristiani indica sovente la chiesa: cfr. *epist.* 5, 15 (CSEL 29, 24, 16) *te in gremio iam communis patroni...excipiam*.

L'immagine del grembo, considerata in chiave simbolica, rimanda all'archetipo materno, in quanto il seno per eccellenza è quello della madre, e contiene in sé l'idea di protezione, di intimità, di rifugio (cfr. SALVATORE 1992/1994: 195-196). D'altronde, che il termine fosse inteso in senso traslato come luogo di pace e di rifugio è attestato da Claud. Don. *ad Aen.* 8, 406 *significatio gremii diversitatem tenet. Gremium enim intellegitur non solum sedentis sinus verum etiam quicquid homini ad requiem praestitit locum*.

Per il verbo *floreo* e la sua doppia valenza, in riferimento al tempio di Felice e al carme (v. 100), cfr. il commento al v. 100.

89 hospitibus ... missis: il riferimento è al gruppo di ospiti giunti insieme con Melania nel 407.

90-91 Felicique ... pignoribus: allusione alla comunità ascetica che vive in pianta stabile a Nola.

Lo stilema *denso simul agmine* ricorre in Verg. *Aen.* 12, 442 ss. ... *simul agmine denso / Antheusque Mnestheusque ruunt, omnisque relictis / turba fluit castris* ... Nel passo eneadico, dove si parla di manovre militari, la *iunctura* ha lo scopo di descrivere in maniera vivida il momento della sortita dall'accampamento; Paolino rifunzionalizza l'espressione nell'ambito della metafora della *militia Christi*, procedimento già osservato ai vv. 77 e 78.

91 totis habitacula cellis: il termine *habitaculum*, attestato in poesia a partire da Comm. *instr.* 1, 45, 11-12 (CChL 128, 39, 11-12), indica generalmente un vano di ridotte dimensioni (cfr. ThLL 6, 2467). *Cella*, in questo contesto, designa le sobrie costruzioni private ubicate nella zona del santuario (*per suos fines*). Paolino fa riferimento al fatto che le case che circondano il santuario si sono riempite di pellegrini in occasione della festa. Il termine *cella*, con lo stesso valore, ricorre in *carm.* 28, 77-78 (CSEL 30, 294, 77-78) *Prosiliens scintilla focus conflavit in una / cellarum ipsarum latebra*, dove si parla delle modeste abitazioni di alcuni contadini situate nei pressi del tempio. In questo passo, Paolino informa che tali dimore private, nei pressi del tempio, si riempivano di pellegrini, in occasione della festa di san Felice: cfr. anche *carm.* 20, 339-340 (CSEL 30, 154, 339-340) *Nam tum forte domos, quae circa martyris aulam, / implerat solitis denseta frequentia turbis*. In casi di massiccio afflusso di fedeli, si poteva trovare alloggio anche nelle campagne (cfr. *carm.* 20, 341-342 [CSEL 30, 154, 341-342] *propterea procul hinc secreto in rure remotam / contenti subiere casam*). Diversamente, gli ospiti di più alto rango trovavano posto nell'asceterio nolano che Paolino fece costruire, tra il 400 e il 403: gli *habitacula* destinati a tali personaggi sormontavano la *porticus* situata nell'*atrium* che si

apriua a sud dell'*aula ad corpus*: essi servivano ad accogliere coloro che condividevano con Paolino la scelta monastica e ad ospitare i pellegrini di rango più elevato, spinti a Nola dalla *cura orandi*: cfr. *carm.* 21, 386 ss., 27, 395 ss. e 28, 55 ss., passi commentati da JUNOD-AMMERBAUER 1978: 27-28; 32.

Un concetto simile viene espresso anche in Greg. Magn. *dial.* 2, 9 (M. SIMONETTI-S. PRICOCO, *Storie di santi e di diavoli*, Milano, 2005, 142) *Quadam die dum fratres habitacula eiusdem cellae construerent*: gli *habitacula* sono da intendere nel senso di “camere che fungono da alloggio”, le *cellae* nel significato di “edifici che ospitano tali alloggi”.

93 tecta sonare: cfr. Prud. *perist.* 6, 148 ss. (CChL 126, 318, 148 ss.) *Circumstet chorus ex utroque sexu, / heros virgo puer senex anulla, / vestrum psallite rite Fructuosum! / Laudans Augurium resultet hymnus / mixtis Eulogium modis coaequans, / reddamus paribus pares camenas. / Hinc aurata sonent in arce tecta ...* («Un coro di persone di entrambi i sessi si stringa qui attorno: / giovane, faciullo, vecchio, vecchierella / celebrate secondo il rito il vostro Fruttuoso! / Si effonda in onore di Augurio un inno / che celebri anche Eulogio con un'unica armonia; / non sia diverso il canto se uguali sono le menti. Da una parte risuonino le volte dorate del tempio ...», trad. L. CANALI, *Prudenzio. Le Corone*, Firenze, 2005, 171).

94 corpore et ore: la *iunctura* intende esprimere la totale dedizione degli *alumni* a Felice e a Cristo, dedizione che si manifesta nel corpo (cioè nell'osservanza della castità) e nella voce (cioè nella preghiera). Gli stessi termini in clausola ricorrono in Sedul. *carm. Pasch.* 2, 264-266 *Ne mens nostra famem doctrinae sentiat umquam / a Christo ieiuna, suo qui corpore et ore / nos saturat simul ipse manens uerbumque cibusque*, in cui *corpus* e *os* designano l'eucaristia e la Parola di Dio

95 alumnos: riferimento all'intero comunità e agli ospiti. Il termine possiede un valore affettivo più marcato tra quelli che indicano un rapporto tra il santo e i suoi fedeli. L'appellativo può designare Felice nel suo rapporto con Cristo (cfr. *carm.* 19, 105), ma può riferirsi anche a ogni fedele, in quanto devoto del santo confessore (in *carm.* 23, 206-208 Teridio, nel momento della *desperatio*, si definisce *alumnus* di Felice nell'invocare il suo aiuto). Cfr. IANNICELLI 1990/1991: 187-188.

96 virtutes pares animas in dispare sexu: più volte Paolino sottolinea che le differenze di sesso vengono sublimare nella comune appartenenza a Cristo (cfr. v. 287 *discernit sexus, consociat pietas*). Nel *carme* 21 si parla di differenze di sesso tra i vari ospiti illustri convenuti a Nola. Tale tematica, però, era stata già trattata dal Nolano nel *carme* 25, in cui esortava i coniugi Giuliano e Tizia a divenire parte dell'unico corpo di Cristo, eliminando ogni differenza di sesso, nell'ottica della *concordia virginitatis*, che avrebbe proiettato la coppia in una dimensione escatologica: cfr. *carm.* 25, 183-188 (CSEL 30, 244, 183-188) *Namque omnes unum corpus sumus, omnia Christo / membra quibus Christus corporis in caput est. / Et quia iam Christum induti deponimus Adam, / protinus inspeciem tendimus angelicam. / Propterea hoc opus est cunctis baptisate natis, / perfectum ut capiat sexus uterque virum / et commune caput stet in omnibus omnia Christus, / tradens in regnum rex sua membra patri* («Tutti, infatti, siamo un solo corpo, di Cristo sono tutte le membra per le quali Cristo è il capo del corpo. E poiché, ormai, rivestiti di Cristo, deponiamo l'eredità di Adamo, senza indugio tendiamo alla bellezza degli angeli. Di

questo, pertanto, hanno bisogno tutti coloro che sono nati nel battesimo, che ambo i sessi raggiungano lo stato di uomo perfetto e Cristo, capo comune, sia tutto in tutti, come re che consegna al Padre le sue membra per il regno», trad. RUGGIERO 1996: 195). Cfr. PISCITELLI 2006: 202.

Il poeta utilizza *dīspārē* in luogo di *dīspārī*, dal momento che quest'ultima forma è incompatibile con l'esametro. Cfr. PALLA 1981: 141.

97 olivarum ... novellas: l'accostamento di esseri umani a piante di olivo novelle ricorre in *Psalm* 127, 3 *fili tui sicut novellae olivarum in circuitu mensae tuae*, in riferimento ai figli dell'uomo che teme il Signore. Paolino designa con questa espressione gli *alumni* di Felice.

99 plantator: *legitur apud Christianos, saepius saec. IV ex., V medio* (cfr. *ThLL* vol. 10, 1, fasc. 15, 2330).

La metafora del seminare e del piantare indica generalmente l'opera di Dio, come, ad esempio, nella parabola del seminatore in *Mt* 13, 3 ss. Viene connotato come *plantator* anche l'uomo giusto in genere: cfr. *Ambr. epist.* 7, 38, 1 (*SAEMO* 20, 44) *vide, quaeso, ne iste Noe noster agricola, bonus plantator feracis vineae*, dove si fa riferimento alla rettitudine di un padre di famiglia.

100 Floreat ... prato: l'immagine del prato novello, applicata all'augurio di feconda fioritura rivolto al carne, rimanda sia alla varietà contenutistica e formale del componimento sia alla novità dei temi.

Lo stilema *novo prato* richiama per antitesi *carm.* 6, 14-16 (*CSEL* 30, 8, 14-16) *Nec noua nunc aut nostra canam dixere prophetae / cuncta prius sanctique viri sermone soluto / promissum exortum* («D'altronde io non canterò argomenti nuovi o frutto della mia fantasia; già tutto predissero i profeti e i santi uomini ne consacrarono con parole non vincolate dai ritmi la nascita promessa...»), dove il poeta dichiarava di non cantare argomenti nuovi, consapevole di essere solo il versificatore di alcuni passi della Bibbia scritti in prosa. Il suo scopo era rilassare i lettori/ascoltatori con l'armonia della poesia e allo stesso tempo predisporre le menti alla ricezione della Parola: cfr. NAZZARO 1999: 56 ss. Nel *carne* 21 Paolino sceglie, invece, una materia molto più vicina a lui e alle vicende di Nola e proprio per questo nuova, in quanto mai narrata prima.

L'idea di "varietà" del componimento è adombrata nel sostantivo *pratum*: cfr. *Gell. praef.* 5 ss. *Nam quia uariam et miscellam et quasi confusaneam doctrinam conquisiuerant, eo titulos quoque ... exquisitissimos indiderunt. Namque alii Musarum inscripserunt, alii siluarum ... est praeterea qui pratum... scripserit*, che elenca una serie di nomi (tra cui appunto *pratum*) usati per definire opere caratterizzate da una materia "varia e miscellanea".

Attraverso l'impiego del verbo *floreo* in riferimento a un testo scritto, si indica generalmente la fama eterna conseguita da un'opera: cfr. *Ov. fast.* 5, 377 *floreat ut toto carmen Nasonis in aevo* e *Porph. Hor. carm.* 20, 6 *carmina sua semper floritura*.

In Paolino il verbo *floreo* ricorre, come nel nostro testo, in riferimento alla varietà metrico-contenutistica del carne o alla sola varietà contenutistica, come in *carm.* 10, 7 (*CSEL* 30, 24, 7) *trina etenim vario florebat epistula textu* («Infatti tre lettere fiorivano variamente intessute»). Per l'interpretazione di quest'ultimo passo, in cui Paolino fa

riferimento ad Auson. *epist.* 23 e 24 Pastorino, in esametri, e a una terza lettera perduta, cfr. FILOSINI 2008: 94-95.

101 conditor: termine già noto nella filosofia, è usato dai cristiani per designare l'azione creatrice di Dio. Comincia ad affermarsi, nella letteratura cristiana, con Tertulliano ed è ripreso anche da Lattanzio, anche se continua a prevalere il termine *creator*. In Prudenzio, invece, si registra un'inversione di tendenza (cfr. PALLA 1981: 137).

103-104 Iamque ... libello: in questi versi Paolino elenca i metri utilizzati nel carme, accennando a una gerarchia al loro interno, dovuta agli argomenti che essi canteranno: in esametri sarà scritta l'introduzione e il "fondamento" del *natalicium*, cioè la parte che riguarderà più specificamente i meriti di Felice, mentre il giambo e il distico elegiaco costituiranno soltanto una sorta di intermezzo.

La piena consapevolezza letteraria dell'autore, che trova espressione in osservazioni che riguardano le modalità compositive del testo e forniscono la chiave di interpretazione dell'utilizzo dei vari metri, che a loro volta rimandano a generi codificati sin dall'antichità, affiora già nel primo dei carmi polimetri che Paolino indirizza ad Ausonio, risalente al 393: cfr. *carm.* 10, 13-18 (CSEL 30, 24, 13-18) *Ista suo regerenda loco tamen et graviore / vindicis heroi sunt agitata sono. / Interea levior paucis praecurret iambus / discreto referens mutua uerba pede. / Nunc elegi saluere iubent dictaque salute, / ut fecere aliis orsa gradumque, silent* («Queste [scil. parole ad Ausonio] tuttavia devono essere ricondotte al loro posto e trattate con il più solenne tono del vindice esametro. Frattanto, per un breve tratto, andrà innanzi il più leggero giambo, riportando con piede differente le mie parole di risposta. Ora i versi elegiaci ti rivolgano il loro saluto e dopo il saluto, aperta la strada agli altri, cedano il passo e restino in silenzio», trad. FILOSINI 2008: 65).

Considerazioni metaletterarie, che fanno di questi componimenti dei raffinati prodotti di scuola, si trovano già in Auson. *epist.* 21 Pastorino (a Paolino) ed *epist.* 10 Pastorino (ad Assio Paolo), per cui cfr. FILOSINI 2008: 38-39. Anche Ps. Prosp. Aq. (che scrive nel 417) *prov.* 95-96 (CUTINO 2011: 110) *Ac ne sermo moram patiatur ab impare versu, / heroi numeris porrige pentametrum* sottolinea, a conclusione della prefazione in distici, il passaggio al metro eroico, più adatto all'importanza dell'argomento da trattare (cfr. BRAIDOTTI 1993: 59-60).

Tra gli autori classici, è Ovidio a segnalarsi per l'artificiosità retorica e la caratterizzazione metaletteraria della sua scrittura: cfr. Ov. *fast.* 2, 3-4 *nunc primum velis, elegi, maioribus itis; / exiguum, memini, nuper eratis opus*, in cui il poeta invita i suoi distici elegiaci a cantare un argomento più alto, rispetto ai temi per i quali essi vengono normalmente impiegati (cfr. BRAIDOTTI 1993: 60 n. 7).

Il participio *intertextus* richiama sia il procedimento tessile dell'intrecciare, combinandoli insieme, materiali diversi (cfr. Verg. *Aen.* 8, 167 *chlamydemque auro dedit intertextam*) sia l'atto dell'intrecciare fiori (cfr. Prud. *psych.* 882 [CChL 126, 180, 882] *Intertexta rosis candentia lilia miscet*). Continua, dunque, la metafora del componimento come giardino trapunto di fiori vari.

Al v. 104 il poeta fa riferimento all'esametro. L'importanza e la preponderanza del verso eroico all'interno del componimento trovano espressione, sul piano metrico e formale, nell'utilizzo di una parola pentasillabica (*fundamentumque*).

105-271

I vv. 105-271 costituiscono la sezione in giambi, suddivisibile in due sequenze: vv. 105-197, in cui Paolino parla del valore religioso del *dies natalis* di Felice e vv. 198-271, dedicati all'encomio di Piniano ed Aproniano.

105-197

I vv. 105-197 rinviano, dal punto di vista lessicale e concettuale, al genere dell'omiletica, come sarà evidenziato nel commento ai singoli versi: in particolar modo, il Nolano attinge ai *sermones in die natali*. La sezione può essere suddivisa in due blocchi: i vv. 105-137, nei quali il poeta si diffonde sul *dies natalis* in generale e i vv. 138-197 in cui si parla più specificamente del *dies natalis Felicis* e del coinvolgimento personale del poeta nella festa del suo patrono.

105-137

La vicinanza ai *sermones* è da ravvisarsi, oltre che nell'utilizzo di espressioni di carattere sapienziale, presenti anche nell'omiletica, nella triplice scansione dei vv. 105-137.

WILLS 1984: 278 ss. ha mostrato, infatti, come alcuni testi dal tono omiletico, ad esempio il discorso di Paolo contenuto in *Act.* 13, 14-41, presentino un andamento triadico: nella prima sezione sono presenti *exempla* e citazioni bibliche; la seconda, che ha funzione di conclusione, ha lo scopo di attualizzare gli *exempla* nella realtà particolare in cui l'omelia è tenuta ed è contraddistinta dall'utilizzo di congiunzioni conclusive; la terza parte coincide con l'esortazione finale. Tale tripartizione, che resta comunque del tutto indicativa, può ripetersi in diversi blocchi, nel caso di un'omelia di più estesa lunghezza.

La triplice scansione, come accennato, riguarda soprattutto i vv. 105-137: nei vv. 105-129 sono riscontrabili il primo e il secondo elemento (quello "esemplare", dal momento che si fa riferimento a passi biblici dagli echi sapienziali – vv. 110-113 e 123 – e quello "conclusivo", evidente dall'utilizzo di connettivi, come *unde* al v. 110 e *idcirco* al v. 122). I vv. 129-137 costituiscono la parenesi, e contengono il riferimento all'importanza della festa dei martiri, e al valore esemplare della loro testimonianza.

I vv. 105-106, dal tono solenne e lapidario, possono considerarsi una sorta di secondo *incipit* del componimento, che immette il lettore nella dimensione religiosa della festa, laddove l'inizio del carne presentava, in maniera più generica, l'atmosfera del giorno, anche in relazione al contesto socio-politico. In questa coppia di versi, Paolino enuclea i temi che saranno trattati nei vv. 105-197: il *dies natalis* di Felice, e la *laus* del santo patrono che in quel giorno viene celebrata.

I vv. 107-128 possono dividersi in due sezioni affini per contenuto, corrispondenti ciascuna ai vv. 107-116 e 117-128.

Nei vv. 107-109, il poeta chiarisce che il termine *laus*, in relazione a un martire, va inteso nel senso di "morte", poiché la morte degli uomini santi è gloriosa e preziosa agli occhi di Dio.

Proprio il riferimento al destino ultimo dell'uomo fornisce al Nolano l'occasione per sviluppare un discorso sul rapporto tra la vita, la morte e i meriti degli uomini, ricco di echi biblici (vv. 110-116).

L'articolazione del pensiero nei vv. 110-116 mette in luce la perizia retorica di Paolino: dal punto di vista formale, i vv. 110-113 presentano una struttura chiasmatica: al v. 110 si esplicita la fonte da cui è tratta l'affermazione del v. 111; al v. 112, viceversa, si esprime la riflessione, seguita al v. 113, dall'indicazione della fonte. Dal punto di vista del contenuto, nei vv. 110-113 la tensione tra morte e vita si risolve a favore della prima che, col suo carattere definitivo, è contrapposta alla mutevolezza, *in hac vita*, della condizione dell'uomo, per quanto giusto egli possa essere. Si pone l'accento, infatti, sull'impossibilità di giudicare qualcuno prima del giorno estremo, sebbene (v. 114 *quamvis*) questi sia meritevole. Nei vv. 115-116 si rivalutano, viceversa, le azioni meritorie che l'uomo compie in vita, in quanto esse sono presentate come determinanti per l'acquisto della gloria *in exitu*.

I vv. 117-128 costituiscono una ripresa della sezione precedente e sono contrassegnati dalla presenza di metafore. Si ritorna, innanzitutto, sul concetto di instabilità delle cose umane (vv. 117-121, metafora della *rota*), motivo per il quale la provvidenza, maestra di vita, insegna che non si deve elogiare nessuno prima della morte (vv. 122-124): anche se una persona è retta nel proprio operato, è comunque soggetta all'errore (vv. 125-126, metafora della cammino della vita, che può celare pietre di inciampo). Solo nell'ora suprema, dunque, si può ottenere la palma della gloria (vv. 127-128, metafora del premio conferito alla fine della corsa). Il concetto della gloria *in morte* riprende, in *Ringkomposition*, quanto si era affermato al v. 107, all'inizio dell'intera sezione.

Alcune corrispondenze lessicali e semantiche evidenziano il rapporto tra le due sequenze: 107 *morte* – 127 *peractis usque metam cursibus*; v. 112 *ante mortem* - v. 123 *ante finem*; v. 114 *quamvis* - v. 125 *quamvis*, congiunzioni che introducono una concessiva che ha lo scopo di limitare i meriti delle azioni umane finché si è in vita.

Nei vv. 129-137 il poeta insiste sulla necessità di celebrare i martiri e seguire le loro orme, per ottenere i benefici che essi hanno già raggiunto. Le due funzioni principali del martire sono, infatti, in Paolino, quella di intercessore e quella di modello di vita. Come ha messo in evidenza LUONGO 1992: 86 ss., il Nolano, soprattutto nei *carmm.* 16 e 16, legge Felice trasferendo in lui i suoi ideali di vita, quasi a dimostrare come egli stesso cammini sulle orme del proprio patrono, in un processo simbiotico con il santo confessore.

105-106 Castis ... sacer: le scelte lessicali contribuiscono, da un lato, a sottolineare la solennità del giorno (l'espressione *dies refulsit* scandisce la ricorrenza di un giorno solenne anche in [Sen.] *Oct.* 693-694 *Certe petitus precibus et uotis dies / nostris refulsit*, riguardo al giorno delle nozze di Nerone), dall'altro a situare il componimento all'interno della tipologia del *carmen natalicium* (l'espressione *agere diem*, al passivo, ricorre in [Tib.] 3, 15, 3 *Omnibus ille dies nobis natalis agatur*: anche in questo passo il poeta esprime l'invito a celebrare un *dies natalis*).

Ma la sacralità del *dies* è ribadita anche dall'invito di Paolino che, nel ruolo di *Festordner* (cfr. Introduzione I. 5. b]. 2), esorta a celebrare il giorno “in caste gioie e con riti eucaristici”.

I *gaudia* sono detti *casta* anche in Opt. Porf. *carm.* 8, 25-26 *Et pia dona canam fecundaque pectora noto / rite deo, sic mente vigent cui gaudia casta? sic mente vigent cui gaudia casta?* (↔E canterò i pii doni e il cuore fecondo per la conoscenza di Dio, che

ritiene, nel suo animo, così importanti le caste gioie?», trad. G. POLARA, *Publilio Optaziano Porfirio. I Carmi*, 1976, 83).

108-109 mors ... praetiosa: la connotazione della morte dei giusti come preziosa agli occhi del Signore è di origine biblica: cfr. *Psalm* 115, 15 *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius*. La presenza di *piorum* in luogo di *sanctorum*, che pure Paolino usa, è riconducibile a esigenze metriche. Cfr. KRAUS 1918: 41.

L'osservazione è tipica di un contesto omiletico: cfr. Aug. *serm.* 310, 3 *in natalem S. Cypriani* (NBA, 33, 634) *unde nos celebraremus natalitia eius, nisi esset pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius?*

110-111 Unde ... dari: i versi riecheggiano *Tob.* 3, 21 *Hoc autem pro certo habet omnis qui te colit, quod vita eius, si in probatione fuerit, coronabitur. Unde* con valore di *quamobrem* e tipico del latino tardoantico: cfr. KIRSTEIN 2000: 132

112-116 et ... est: il poeta rielabora qui *Eccli* 11, 28 *Ante mortem ne laudes nomine quemquam quoniam in extremis suis agnoscitur vir.*

Che l'*Ecclesiastico* venisse attribuito a Salomone è testimoniato specialmente dai Padri Africani, come si evince, ad esempio, da Aug. *civ.* 17, 20 (CChL 48, 586, 14-16) *Alii vero duo, quorum unus Sapientia, alter Ecclesiasticus dicitur ... ut Salomonis dicantur, obtinuit consuetudo.*

L'*Ecclesiastico* e i libri sapienziali in genere sono molto presenti in Paolino, soprattutto nell'epistolario, a testimonianza della grande attenzione del Nolano per l'aspetto parenetico-morale, piuttosto che per la discussione teologico-filosofica. Cfr. LEANZA 1998: 351 e 357 ss.

114-116 laudanda ... est: come anche al v. 125, la funzione della concessiva è quella di esprimere una limitazione dell'incidenza delle azioni lodevoli nella vita umana, evidenziando come essa sia soggetta al mutamento fino all'ora suprema. Il Nolano sembra voler prendere le distanze dalla dottrina pelagiana, che tende a porre l'accento sulle capacità naturali dell'uomo di giungere alla salvezza, anche se nell'opera paoliniana si alternano espressioni in cui si sottolineano la volontà e i meriti dell'uomo ad altre in cui si esalta la grazia di Dio (cfr. PISCITELLI 1989: 78-79). Paolino non delinea, dunque, nella sua opera, un sistema teologico rigoroso, tanto più che, nel 407, non si è ancora nel vivo della polemica pelagiana (cfr. MARAFIOTI 1998: 253).

116 laus ... canenda: sulla *iunctura*, cfr. Phaedr. 4, 23, 5 *Mercede accepta laudem victorum canens.*

117-122 quoniam ... idcirco: è frequente la correlazione fra la congiunzione *quoniam* e l'avverbio *idcirco*: cfr., ad esempio, Prop. 2, 33, 14 *An, quoniam agrestem detraxit ab ore figuram / Iuppiter, idcirco facta superba dea es?* e HOFMANN 1965: 627-628.

119 rota: nel termine sembra prevalere il significato tecnico-scientifico di *rota anni* (colta, al verso successivo, nell'atto di sorgere e tramontare *su le sciagure umane*), che rimanda, in generale, allo scorrere del tempo, come in *carm.* 27, 4 ... *dum tardi nitens rota uertitur anni* (verso che ha senz'altro come modello Sen. *Herc. Fur.* 178 ss. *Dum fata sinunt, vivite laeti: / properat cursu vita citato / volucrique die rota praecipitis / vertitur anni*) e in Sil. It. 6, 120-121 *Talis lege deum cliuoso tramite vitae / per uarios praeceps casus rota volvitur aevi.*

Non è opportuno sbilanciarsi nell'attribuire a Paolino concezioni della vita umana legate alla *rota fortunae* (come fanno WALSH 1975: 387, RUGGIERO 1996: 19 e CIENFUEGOS 2005: 240), dal momento che per un cristiano la realtà non è dominata dal caso, ma dalla provvidenza, come il Nolano puntualmente chiarisce al v. 122, ed è, inoltre, più logico riferire al sole che alla ruota della fortuna le azioni del sorgere e del cadere, espresse al v. 120. Anche SORRENTINO 2000: 46 n. 29 rifiuta l'interpretazione di *rota fortunae*, avanzando l'ipotesi che qui Paolino si riferisca alla "ruota al cui inarrestabile movimento è sopsesa la vita".

Il Nolano vuole semplicemente indicare la ciclicità dei destini umani collegata allo scorrere del tempo e l'inevitabile alternarsi di momenti felici e avversità: cfr. Petron. 39, 13 *Sic orbis* [il cerchio del firmamento] *vertitur tamquam mola et semper aliquid mali facit, ut nomine aut nascantur aut pereant*. Sulla ciclicità del tempo, cfr. i vv. 191-192.

Del resto Paolino irride l'ingenuità dei pagani che personificano i concetti astratti, attribuendo loro caratteristiche divine: cfr. *epist.* 16, 4 (CSEL 29, 118, 1-6): *Tamen ab usu erroris antiqui ob ignorantiam dei ... cassa nomina ... in speciem corporatam ... fingunt stultiusque quam finxerint, donant honore divino et tua ista Fortuna lubrico male nixa globo fingitur ...* («Tuttavia seguendo l'uso dell'antico errore a causa dell'ignoranza del vero Dio, i pagani, scolpiscono quei nomi vani in statue ... e più stoltamente di quanto se li siano immaginati, concedono ad essi onori divini ... e questa tua fortuna è rappresentata malferma e vacillante su una palla pronta a rotolare», trad. SANTANIELLO 1992: vol. II, 483).

L'aggettivo *lubricus* ricorre, in riferimento all'instabilità delle cose umane, anche in Min. Fel. 5, 12 (CSEL 2, 9, 5-7) *Adeo aut incerta nobis veritas occultatur et premitur, aut, quod magis credendum est, variis et lubricis casibus soluta legibus fortuna dominatur*.

Il verbo *pendeo* rimanda in questo contesto all'instabilità di chi si trova su un terreno privo di base solida, come in Ov. *met.* 11, 233-234 *Litus habet solidum, quod nec uestigia seruet / nec remoretur iter nec opertum pendeat alga* («ha un solido lido, che non conserva le orme né ritarda la marcia né è friabile perché coperto dalle alghe», trad. P. BERNARDINI MARZOLLA, *Ovidio. Metamorfosi*, Torino, 1994, 438). Cfr. J. H. MOZLEY "The Uses of *Pendeo* and *Suspendo* in Latin Poetry", *The Classical Weekly*, 23, 1933, 177-180.

119-120 breuique ... vias: per quel che riguarda lo stilema *vertere aetatem*, è opportuno il confronto con *carm.* 10, 269-270 (CSEL 30, 36, 269-270) *Ante habitos mores, non semper flectere vitam / crimen habet; namque est laudi bene uertere ...*, in cui Paolino utilizza l'espressione *vertere vitam* in un passo in cui cerca di legittimare agli occhi di Ausonio la sua radicale conversione a Cristo.

Il passo pone non pochi problemi di traduzione. Tra le altre proposte, sembrano preferibili quelle di WALSH 1975: 387 e RUGGIERO 1996: 19, che considerano *rota* soggetto. Che il *brevi* di inizio verso abbia valore avverbiale, e non ablativo attributo di *rota*, è confermato dall'*usus scribendi* di Paolino: la voce *brevi*, su sette occorrenze registrate nei *Carmina*, è impiegata sei volte *adverbialiter*. Da scartare la proposta di CIENFUEGOS 2005: 240, che considera *brevi rota* ablativo e traduce: "Y lo creo, puesto que todas la cosas de esta vida oscilan y son inestables, dependiendo de condiciones resbaladizas, y hacen girar nuestros años en breve rotation subiendolo y bajando por los abruptos caminos por donde debe desarrollarse el curso de esta vida".

121 huius aevi cursus explicandus est: Sen. *Phaedr.* 1000-1001 *Ut profugus urbem liquit infesto gradu / celerem citatis passibus cursum explicans* («Non appena lasciò, esule, la città, con passo sdegnato, correndo a gran velocità»), detto di Ippolito che fugge di gran corsa dalla patria.

Il termine *aevum* significa “tempo”, “periodo” in generale (cfr. v. 362 *vario mihi praestitit aevo*), ma può indicare anche un lasso temporale preciso, come in questo caso (e al v. 141 *aevi mortalis*), in cui designa il periodo della vita terrena. Cfr. LÖFSTEDT 1980: 167 n. 93.

122 idcirco: la misurazione come breve della *o* finale dell’ablativo del gerundio, della prima persona singolare del presente indicativo, dei nominativi in *-o* di terza declinazione dell’ultima sillaba e di avverbi come *idcirco*, *modo* è un fenomeno che si afferma nel tardo antico, anche se vi sono alcuni esempi anche nel periodo classico. Cfr. PALLA 1981: 140.

122 magistra providentia: il concetto di *providentia* è stato molto dibattuto nell’antichità: (basti pensare che, dal III a. C. fino al IV d. C., almeno tredici opere sono state scritte sull’argomento) e ad esso sono collegate problematiche non meno spinose quali quelle della felicità, della fortuna, della libertà, del male e della grazia: per una disamina delle principali posizioni di filosofi e teologi antichi, cfr. TRAINA 2000: 7-20 e 54-70). Il termine non è usato solo in riferimento alla partecipazione degli dèi o di Dio ai casi umani, ma può designare anche la virtù dell’imperatore, grazie alla quale egli assicura l’*aeternitas* al popolo romano: cfr. R. T. SCOTT, “*PROVIDENTIA AUG.*”, *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 31, 1982, 436-459.

La definizione di provvidenza come *magistra* sembra riecheggiare Cic. *de orat.* 2, 9, 16 *historia magistra vitae*. Mentre, però, per l’Arpinate, è la storia fatta dagli uomini a essere maestra di vita, Paolino sembra voler dire che gli unici insegnamenti per un uomo non sono quelli umani, ma quelli divini contenuti nelle Scritture (nei versi successivi si fa infatti riferimento a motivi sapienziali tratti dalla Bibbia).

123-124 ... ante finem nec sibi nec alteri / debere quemquam plaudere: motivo sapienziale, mutuato da *Eccli* 11, 30 *ante mortem ne laudes hominem quemquam*.

125 quamvis honesta rectus incedat via: nella Bibbia si riscontra lo stilema *recta via*: cfr. Prov. 16, 25 *est via quae videtur homini recta et novissimum eius ducit ad mortem*. Paolino utilizza *honesta*, un vocabolo di tono più elevato: cfr. Sen. *Phaedr.* 140 *Honesta primum est uelle nec labi via*. La giuntura *incedere via* è in Plaut. *curc.* 32 *Quid istuc est uerbi? Caute ut incedas via*.

126 offensam pedis: l’espressione è usata nella Bibbia per designare gli ostacoli che incontra l’uomo nel suo cammino verso Dio: cfr. *Psalm* 90, 11 *quoniam angelis suis mandabit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis in manibus portabunt te ne forte offendas ad lapidem pedem tuum*.

La metafora della pietra d’inciampo per indicare l’errore, era, tuttavia, diffusa anche nell’antichità pagana, tanto da divenire proverbiale (negli esempi che seguono si bolla come errore da non commettere quello di “inciampare due volte nello stesso sasso”): cfr. Cic. *fam.* 10, 20, 2 *culpa enim illa “bis ad eundem” vulgari reprehensa proverbio est*, Auson. *epist.* 11, 21 *Pastorino tu ut tua culpa ad eundem lapidem bis offenderes* e, in ambito cristiano, *Carm. ad senat.* 80-82 (CSEL 23, 230, 80-82) *Qui pedis offensi lapidem*

vitare secundo / nescit et incautus iterum uexauerit artus, imputet ipse sibi nec casibus imputet ullis.

127 peractis ... cursibus: l'immagine sottende la nota metafora agonistica applicata alla vita, contenuta in 2 *Tm* 4, 7 *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi.* L'intertesto paolino risulta ancor più evidente in *carm.* 17, 338 ss. *bonus usque finem / duc bonum cursum positamque iustis / sume coronam.*

Una simile *iunctura* è attestata in *Ilias* 1070 *Tuque faue cursu uatis iam, Phoebe, peracto*, in riferimento alla conclusione della fatica del poeta.

128 palmam ... comprehendat: la palma è per i cristiani il simbolo del trionfo dei martiri e dei confessori (cfr., *exempli gratia*, Prud. *perist.* 6, 24 (CChL 126, 315, 24) *Ne mors terreat! Est parata palma*), anche se in origine la palma è il trofeo di chi trionfa in un agone. Sulpicio Severo, ad esempio, detiene la palma per l'abilità nell'oratoria: cfr. *epist.* 5, 5 *tu ... facundi nominis palmam tenens.* Il passo sotteso a questo verso è da rintracciarsi in 1 *Cor* 9, 24-25 *nescitis quod hii qui in stadio currunt omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? sic currite ut comprehendatis!*

Da osservare che Paolino, in *epist.* 24, 15 (CSEL 29, 215, 22), citando 1 *Cor* 24, riporta il verbo nella forma *adprehendatis*.

128 gloriae: per il concetto di *gloria* nel passaggio dal mondo pagano a quello cristiano, cfr. M. DURRAY, "De Gloria", *REL*, 29, 1951, 82-84 e PISCITELLI 1989: 186 ss.

130 perfecta virtus: nel mondo classico la "perfetta virtù" consiste nella piena valorizzazione della parte razionale dell'uomo: cfr. Cic. *Tusc.* 2, 47 *Si nihil esset aliud, nihil esset homine deformius; sed praesto est domina omnium et regina ratio, quae conixa per se et progressa longius fit perfecta virtus*, motivo ripreso, tra l'altro, anche da Aug. *solil.* 1, 6, 13 (NBA 3.1, 402-403) *et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur.*

In Paolino, la virtù dei martiri è "perfetta", in quanto perfezionata mediante la passione: cfr. Aug. *serm.* 285, 5 (NBA, 33, 138) *Martyrum perfecta iustitia est, quoniam in ipsa passione perfecti sunt. Ideo pro illis in Ecclesia non oratur. Pro aliis fidelibus defunctis oratur, pro martyribus non oratur: tam enim perfecti exierunt, ut non sint suscepti nostri, sed advocati*, in cui è invece la *iustitia* ad essere "perfetta". Il concetto del perfezionamento della virtù a partire da questo mondo è adombrato anche in *epist.* 39, 2 (CSEL 29, 335, 17-19) *in multimodam potius vobis exercendae fidei perficiendaeque virtutis materiam divino haec esse proposita consilio iudicamus* («Penso che queste cose [*scil.* i beni terreni] siano state stabilite per voi secondo un piano divino, in modo che possiate avere molteplici opportunità di esercitare la fede e perfezionare la virtù», trad. SANTANIELLO 1992: 391), in cui Paolino, rivolgendosi a dei facoltosi cristiani, li esorta a fare dei loro beni terreni, gestiti secondo il criterio della carità verso il prossimo, un viatico per la salvezza.

Il raggiungimento della perfezione già in questo mondo, che è uno dei punti della dottrina pelagiana, è condiviso da Paolino che lo intende e lo vive, però, in modo del tutto personale. Non si tratta infatti dell'*inpeccantia* che i pelagiani pretendevano dai battezzati (per il pensiero di Pelagio sull'*inpeccantia*, cfr. D. MARAFIOTI, *L'uomo tra legge e grazia*, Brescia, 1983, 50-87), ma di una vita senza peccato come frutto di una costante pratica ascetica e di una lotta assidua contro il male, in cui è assistito dalla preghiera sua e degli amici, che Paolino spesso chiede (cfr., ad esempio, *epistt.* 2, 3; 3, 5 e 4, 3), e

dall'intercessione dei santi (cfr. LUONGO 1992: 48, 69, 93). Inoltre Paolino confessa a più riprese, nell'epistolario e nei *Carmi*, la propria condizione di peccatore, attribuendo agli altri la santità e mai a se stesso, motivi, questi, di cui sono pervase le *epist.* 23 e 24 e che segnano un altro punto di allontanamento dal pelagianesimo (cfr. MARAFIOTI 1998: 234-234).

130 coronam caelitem: la corona rimanda al premio eterno: cfr., *exempli gratia*, 2 *Tm* 4, 7-8 *in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi in illa die iustus iudex*. Nel latino dei cristiani si introduce attraverso le traduzioni pregeronimiane come traslitterazione di βραβεῖον. Il termine è usato nella stessa accezione di *praemium*. Cfr. SCHRIJNEN 1977: 47.

L'aggettivo *caeles* è una voce poetica e conferisce un tono aulico al passo: esso è impiegato otto volte nei carmi, ma non trova alcuna attestazione in prosa. L'aggettivo potrebbe essere una riproposizione in tono aulico di *incorruptam* di 1 *Cor* 9, 25 *omnis autem qui in agone contendit ab omnibus se abstinet et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant nos autem incorruptam*.

131 iustis ... praeconiis: l'aggettivo *iustis* tende a precisare che le manifestazioni di lode tributate a Felice devono essere "nella giusta misura", in modo che il santo non sostituisca Dio: cfr. anche *carm.* 27, 398 (CSEL 30, 278, 398) *ad sancti iustum Felicis honorem* e SURMANN 2005: 176.

La precisazione si ritrova anche in Aug. *civ.* 8, 27 (CChL 47, 248, 1-4) *Nec tamen nos eisdem martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus, quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Honoramus sane memorias eorum tamquam sanctorum hominum Dei, qui usque ad mortem corporum suorum pro veritate certarunt*.

133 confessione: il vocabolo è adoperato in questo luogo, come anche ai vv. 133, 147 e in *carm.* 26, 106, nel significato di confessione della fede, mentre al v. 161 ha valore di "martirio cruento". Sul termine, cfr. SCHRIJNEN 1977: 42.

134-135 quibus ... bonum: il simbolo del seme applicato al sangue dei martiri mette in evidenza la fecondità della loro testimonianza e richiama il celebre passo di Tert. *apol.* 50, 13 (CChL 1, 171, 60) *semen est sanguis christianorum*. Da notare lo scarto esistente tra Tertulliano e Paolino: il primo, che scrive in un'epoca in cui i cristiani sono chiamati al martirio cruento per testimoniare la fede, utilizza la metafora della semenza del sangue per indicare il crescere del numero dei proseliti, anche se in un clima di persecuzione; nel Nolano, invece, che scrive quando l'era delle grandi persecuzioni si è conclusa, l'immagine acquista una valenza escatologica.

L'espressione *profuso sanguine* richiama *carm.* 14, 21 (CSEL 30, 46, 21) *qui fudere cruorem* (riferito ai *testes*) e *carm.* 19, 671 (CSEL 30, 141, 671) *innocuum fundens pro peccatore cruorem* (in riferimento al sacrificio di Cristo). La corrispondenza lessicale testimonia l'identificazione, sul piano ideologico, tra la morte cruenta del Redentore e la *passio* dei suoi martiri, che, in virtù di questa suprema e drammatica testimonianza, sono gli imitatori più autentici di Cristo. Cfr. C. IANNICELLI, *San Felice Taumaturgo*, 1991 (tesi dattil.), 261 ss.

136 si ambulemus ... vestigiis: il richiamo all'imitazione dei martiri si ritrova anche in Aug. *serm.* 273, 7 (NBA, 33, 9) *Ideo, charissimi, exsultate in diebus sanctorum martyrum: orate, ut sequamini uestigia martyrum*.

Il passo costituisce una *variatio* del tema dell'*ambulare post*, espressione appartenente agli ebraismi biblici e ampiamente attestata nelle Scritture (cfr., ad esempio, *Deut* 11, 28 *propono in conspectu vestro hodie ... maledictionem si non audieritis mandata Domini Dei vestri sed recesseritis de via quam ego nunc ostendo vobis et ambulaveritis post deos alienos*).

Con tale stilema, Paolino indica la sequela del Signore, nella quale i *vestigia* dei martiri (come nel caso di Felice) o degli uomini santi (cfr. *epist.* 45, 4, ad Agostino [*CSEL* 29, 382, 22] *tuis vestigiis ambulare post Christum*) sono un punto di riferimento costante. Cfr. PISCITELLI 1989: 214.

137 paribus ... perfruamur praemiis: si tratta del premio della vita eterna, come in Aug. *serm.* 222, 1 (*NBA*, 32.1, 305) ... *ut devictis angelis malis, illo praemio perfruamur, quo angelis bonis incorrupta aeternitate sociemur*. Su *praemium* cfr. v. 130. Da notare l'allitterazione a sottolineare il concetto in corrispondenza della fine della sezione.

138-174

Paolino si concentra sul *dies Felicis*. La sezione è divisibile a sua volta in tre sequenze: nei vv. 138-144 l'introduzione; nei vv. 145-164 la trattazione dell'argomento; nei vv. 165-174 la conclusione.

Riprendendo quanto espresso nei vv. 129-137 – celebrazione e lode dei martiri innalzati dalla loro stessa *virtus* alla gloria celeste (vv. 129-133) e valore esemplare della loro effusione di sangue che costituisce una semina di messe eterna (vv. 134-137) – Paolino, nei vv. 138-144, ripropone il tema della gioiosa celebrazione dei giorni consacrati ai santi (cfr. v. 143 *gaudiis sollemnibus excolunt*), nei quali si celebra la loro uscita dalla vita mortale grazie a una morte foriera di vita, con la precisazione che il termine “santo” include sia i confessori sia i testimoni di sangue.

Una simile riflessione introduce il blocco dei vv. 145-164: la sacralità dei giorni dedicati alla celebrazione della morte dei santi richiama immediatamente la sacralità del giorno consacrato al ricordo del transito di Felice (v. 145 *ut iste sanctus pace Felicis dies*) che, pur non avendo effuso il suo sangue, può essere a buon diritto annoverato tra i martiri, perché il Signore volle premiare il suo desiderio di martirio, insignendolo, inoltre, anche della corona di sacerdote, essendo egli stato presbitero in vita.

Nei vv. 165-174, Paolino riprende, in una struttura ad anello, quanto espresso ai vv. 138-144: chiarisce il significato che per i cristiani assume il *dies natalis* di un martire (vv. 165-174), secondo una prassi attestata nell'omiletica (ad esempio in Agostino, Pietro Crisologo e Massimo di Torino), ribadendo che la celebrazione del santo non rimanda alla morte cruenta ma è ricordo della sua sepoltura, liberazione dai vincoli della carne e nascita alla vita futura.

139 consecratis: presso i pagani la *consecratio* designava l'apoteosi degli imperatori (cfr. *ThLL* 4, fasc. 2, 381). In Paolino il termine designa la santificazione del martire, con o senza effusione del sangue (cfr. il v. 148).

La definizione dei martiri come *consacrati* trova riscontro anche in altri autori: Victr. 12, 11 (*CChL* 64, 91, 77-78) *fides est quae martyres in exemplum mortis exhibet consecratos* e Sulp. Sev. *dial.* 2, 4, 9 (*CSEL* 1, 18, 25-28) ... *in medio ut erant campo, cunctos imposita*

universis manu catechumenos fecit, cum quidem ad nos conversus diceret, non irrationabiliter in campo catechumenos fieri, ubi solerent martyres consecrari («quando erano al centro del campo, imposta la mano contemporaneamente su tutti, li rese tutti cristiani, mentre, voltosi verso di noi, disse che non senza ragione erano fatti cristiani nel campo, dove anche i martiri solevano essere consacrati»).

140 functi diem: come osserva HOFMANN 1965: 122, la giuntura *functi diem* tradisce un carattere popolare ed è usata soprattutto nelle epigrafi.

141 mortalis aevi morte vitali: i quattro termini, consistenti in due coppie formate a loro volta da aggettivo – sostantivo e sostantivo – aggettivo, sono disposti in modo da formare un parallelismo contrastivo. Da notare l'ossimoro sia tra i sostantivi e gli aggettivi legati tra loro da concordanza grammaticale (*mortalis aevi – morte vitali*) sia nei membri esterni (*mortalis – vitalis*) e in quelli mediani dell'espressione (*aevi – morte*). Le due coppie sono legate dalla figura etimologica (*mortalis ... morte*) e dall'allitterazione della sillaba *vi* (*aevi ... vitali*). Tali espedienti retorici conferiscono all'insieme un effetto straniante e costituiscono la trasposizione, sul piano formale, della contraddizione che la morte rappresenta per un cristiano.

L'accorgimento stilistico mediante il quale si accostano concetti tra loro opposti è riconducibile a quella che è stata definita «retorica del paradosso»: il ricorso a quest'ultima è dovuto principalmente all'esigenza di definire i misteri di Dio o gli eventi, incomprensibili per la logica umana, che sono in relazione con l'intervento divino. Per un'ampia trattazione, cfr. CAMERON 1991: 155-188. Una simile gioco di parole ricorre in Aug. conf. 1, 6, 7 (CChL 27, 4, 5-6) *Quid enim est quod volo dicere, Domine, nisi quia nescio, unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem* («Non voglio dire, se non questo: che ignoro donde venni qui, a questa, come chiamarla, vita mortale o morte vitale»). Agostino, mediante questi due ossimori, dà l'idea del mistero insito nella vita umana, agli occhi di colui che su di essa si interroga.

Quanto a possibili modelli per l'espressione *aevi mortalis*, cfr. Sen. Tr. 52 *Mortalis aevi cardinem extremum premens* e Prud. c. Symm. 2, 317 (CChL 126, 222, 317) *Sic aevi mortalis habet se mobilis ordo*.

Un verso che presenta una simile struttura retorica è individuabile in Lucr. 3, 867 ss. *nec miserum fieri qui non est posse neque hilum / differre an nullo fuerit iam tempore natus, / mortalem vitam mors cum immortalis ademit* («e non può divenire infelice chi non esiste né fa per nulla differenza se egli sia nato o non sia nato in alcun tempo, quando la vita mortale gli è stata tolta dalla morte immortale»). In Lucrezio sarà la morte a dire l'ultima parola sulla vicenda umana: la preponderanza della morte sulla vita si esplica, dal punto di vista del significante, nella presenza di tre termini derivanti da *mors*.

142 de labe mundi: una simile *iunctura* ricorre in *carm.* 16, 211 (CSEL 30, 77, 211) *Quid mirum, si nunc terrena labe solutum ...* (sempre in riferimento al transito di Felice). Simile concetto compare in Lact. inst. 7, 27, 2 (CSEL 19, 667, 25) *subtractum his labibus terrae proficisci ad illum aequissimum iudicem* e in Petr. Chrys. serm. 61, 1 (CChL 24, 340, 1-5) *Nisi me solaretur beati Pauli subita et inopinata conversio, vix crederem tam facile vos de terrena labe in caelestem posse gloriam commutari*. Oltre che sulla concordanza lessicale (con la differenza che Paolino utilizza il genitivo *mundi* in luogo dell'aggettivo *terrenus*), è

da richiamare l'attenzione anche sul medesimo contesto che vede la contrapposizione fra corrottilità terrena e dimensione celeste.

Il *de* e l'ablativo, che viene usato per designare un movimento dall'alto verso il basso (cfr. *ThLL* 5, 44), è utilizzato qui per indicare il moto dal basso verso l'alto, in luogo di della proposizione *e*, *ex*. Nel latino tardo, infatti, il *de* e l'ablativo soppianta progressivamente *e* o *ex* e l'ablativo (cfr. *peregr. Aeth.* 1, 2 *habebat de eo loco ad montem dei*, per cui cfr. E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache*, Uppsala, 1936, 103). Cfr. HOFMANN 1965: 263.

142 transierunt ad deum: cfr. commento al v. 151.

145-164: la sezione è divisibile in due sequenze (vv. 145-153 e 154-164). Nella prima sequenza Paolino evidenzia il motivo della corona martiriale di Felice, nella seconda introduce il tema della *duplex corona*, quella di martire e di sacerdote.

Dal punto di vista retorico, è opportuno sottolineare "l'essenza ripetitiva" di questi versi, che si esplica in riprese concettuali e verbali: il v. 147 (*confessionis ante functus proelia*) e il v. 155 (*victoque semper hoste confessor redit*) sviluppano il motivo della *passura voluntas* che si esplicita in una coraggiosa *confessio fidei*; il v. 148 (*sed incruento consecratus exitu*) e il v. 159 (... *incruento palmam adeptus proelio*) fanno riferimento alla morte *sine sanguine* di Felice; il v. 152 (*non defraudatus a corona martyris*) e i vv. 163-164 trattano della doppia corona di Felice, come martire e come sacerdote.

La ripetizione dei concetti ha lo scopo di evidenziare ciò che il poeta ritiene di vitale importanza per l'impalcatura ideologica del testo (cfr. GUTTILLA 2004: 55 e 59).

145 sancti: da preferire la congettura *sanctus* proposta da ZECHMEISTER 1879: 135. L'aggettivo va infatti riferito a *dies* e riprende *dies sacratos* di v. 140. Cfr. anche il v. 106 in cui l'aggettivo *sacer* regge *laude Felicis*.

146 clausit ... vitam: l'espressione ricorre già in *carm.* 12, 39 (*CSEL* 30, 44, 39) *Claudere promeritam defesso corpore vitam*. Possibili modelli sono Sil. It. 17, 440 *Et vitae vocisque vias simul incita clausit* e Nemes. 1, 44 *Felicesque anni nostrique novissimus aevi / circulus innocuae clausurunt tempora vitae*.

149 pacis ... die: i commentatori tendono a interpretare l'espressione "in tempo di pace", in quanto Felice sarebbe morto quando la persecuzione di Decio era ormai cessata (cfr., ad esempio, CIENFUEGOS 2005: 242 n. 533). L'espressione potrebbe significare, però, anche giorno della morte, come al v. 145 (cfr. HELAY 1975: 256). Il sostantivo *pax* ha qui il valore di morte, come in Cypr. *mortal.* 3 (*CChL* 3^A, 18, 51-56) *contestans tunc esse servis dei pacem, tunc liberam, tunc tranquillam quietem, quando de istis mundi turbinibus extracti sedis et securitatis aeternae portum petimus ... Illa est enim nostra pax ...* («attestando [scil. Simeone] che allora i servi di Dio hanno la pace, allora la quiete libera e tranquilla, quando estratti da queste tempeste del mondo, ci dirigiamo al porto della sede e della sicurezza eterna ... Quella infatti è la nostra pace»).

150 liquit ... humum: un'espressione simile si trova in Ov. *fast.* 1, 250 *ultima de superis illa reliquit humum*, in riferimento alla Giustizia, l'ultima divinità a lasciare la terra). Il Nolano la riutilizza usando il *simplex pro composito*, fenomeno tipico della poesia e della prosa d'arte: cfr. M. T. SBLENDORIO CUGUSI, *L'uso stilistico dei composti nominali nei Carmina Latina Epigraphica*, Bari 2005, 27, n. 200 (a proposito dello stilema *mortalia*

linquens, contenuto in *CLE* 669, del 382 d. C.). La *iunctura* sarà ripresa, dopo Paolino, da Rut. Nam. red. 1, 636 *Quo madidam nullus navita linquit humum*

151 in supernas transitus fecit domos: la morte, più che fine di tutto, viene vista un transito, una *migratio*: cfr. ad esempio, Aug *serm.* 38, 6 (*NBA* 29, 702) *per tribulationem transit ad aliam vitam*.

152 martyr: il termine ricorre in maniera più frequente negli ultimi *Natalicia*: 10 volte nel *carme* 18 (del 400), 14 volte nel *carme* 19 (del 405) e 14 nel *carme* 21, del 407 (in quest'ultimo il termine designa in 9 casi Felice). È usato, viceversa, con più parsimonia nei *carmi* 15 (del 398) e 16 (del 399), nei quali si registrano, in tutto, quattro occorrenze. Tale fenomeno può spiegarsi col fatto che, negli ultimi componimenti della serie, in cui si narrano le opere compiute da Felice *post-mortem* e si sviluppa il tema del patrocinio, la connotazione del santo come *martyr* contribuisce ad accrescerne il prestigio: bisogna aver presente che i *Carmi* furono scritti in un'epoca in cui la santità martiriale assurge ad espressione più autentica di virtù cristiana e il vocabolo *martyr* subisce un'evoluzione semantica, finendo per indicare tutti coloro che testimoniano la propria fede nei modi più diversi: prendendo parte alle lotte contro gli eretici, impegnandosi nel campo politico e sociale o dedicandosi all'ascesi. Cfr. LUONGO 1992: 68-69.

153 ... passionis mente votum gesserat: Paolino celebra spesso lo zelo e lo spirito di sacrificio di Felice che è per questo elevato al rango di martire, pur non avendo effuso il suo sangue per Cristo. Questo *topos*, frequente, tra l'altro, nell'agiografia e nell'omiletica, ha lo scopo di equiparare la testimonianza *sine caede* a quella dei martiri, che assurgono, dopo la fine delle persecuzioni, a modello per tutti coloro che si propongono di imitare Cristo. Cfr. Hier. *epist.* 108, 31 (*CSEL* 55, 349, 10 ss.) *non solum effusio sanguinis in confessionem reputatur, sed devotae quoque mentis servitus cotidianum martyrium est* e altri passi raccolti e analizzati da LUONGO 1992: 39 ss.

154 miles: per la metafora del martire come *miles* di Cristo, cfr. LUONGO 1992: 38 ss.

154 potens: Felice partecipa della stessa potenza di Cristo sin dalla vita terrena. L'aggettivo è riferito a Cristo al v. 41. È tuttavia il ritorno a Dio nelle sedi celesti a conferire al confessore quella *potentia* da liberarlo, mediante l'intercessione presso il Signore, dai lacci della morte spirituale (cfr. v. 187). Lo stretto rapporto esistente fra la potenza divina e il *potens meritum* di Felice risulta chiaro ai vv. 778 ss., dove il poeta mette in evidenza che l'acqua è sgorgata abbondante per il santuario, grazie all'intercessione del confessore presso Dio: *aeterni sublimia iura parentis / Felicisque potens meritum, cum larga sub aestu / proflueret*)

155: victoque ... hoste: la giuntura, che conferisce una patina epica al verso, continuando la metafora militare cominciata al verso precedente, ricorre in Luc. 7, 309-310 *fodientem viscera cernet / me mea, qui nondum victo respexerit hoste*.

156-157: Paolino attribuisce a un imperscrutabile disegno divino il fatto che a Felice sia stato risparmiato il martirio cruento. Per Dio, infatti, è sufficiente la *passura voluntas* dimostrata dal confessore, per attribuire a lui anche la corona di martire: vd. commento al v. 153.

Dal punto di vista stilistico, da notare la presenza della litote *non ... negans*, che serve a enfatizzare l'azione del conferimento a Felice della *laurea purpurans*.

158 antistitis: il significato originario del sostantivo è quello di “sovrintendente” ed è impiegato nel linguaggio curiale. Già nel mondo pagano, tuttavia, passa a designare il ministro del culto (cfr. Cic. *dom.* 2 *alii antistites deorum*) e dal III secolo designa, nel latino cristiano, il capo religioso. Il termine, usato anche come epiteto di Cristo (cfr. Tert. *adv. Marc.* 5, 9, 9 [CChL 1, 691, 1] *legitimus dei antistes*) può essere tanto riferito a un vescovo (cfr. Cypr. *epist.* 66, 5 [CChL 3^e, 440, 99]) tanto a un sacerdote (cfr. Pont. *vit. Cypr.* 1, 1 [CSEL 3.3 XC, 1] *Cyprianus religiosus antistes ac testis dei*).

Nei carmi paoliniani se ne registrano dodici occorrenze: dieci riguardano figure episcopali (ad. es. Massimo nei *carmm.* 15, 126 [CSEL 30, 56, 126]; Niceta in *carm.* 17, 333 [CSEL 30, 96, 333]), in *carm.* 6, 37 [CSEL 30, 8, 37] è riferito a Zaccaria, padre del Battista). Solo in questo luogo è attribuito del presbitero Felice, che viene così designato forse per i suoi meriti di valoroso soldato di Cristo. Cfr. IANNICELLI 1990/1991: 192.

159 incruento ... proelio: per la giuntura, cfr. Prud. *perist.* 2, 16 (CChL 126, 257, 16) *Non incruento proelio*, a proposito della morte cruenta del martire Lorenzo.

160-161 et proeliati ... purpurante laurea: da notare la figura etimologica fra *incruento ... proelio* del v. 159 e *proeliati* del v. 160, mediante la quale si mette in evidenza la carica paradossale della vicenda del santo nolano: sebbene Felice sia morto in una battaglia non cruenta, gli viene tuttavia conferito, nella corona scarlatta, il premio di chi ha combattuto versando il proprio sangue. Che questo passo sia di fondamentale importanza, in quanto compendia la vicenda del confessore, è confermato anche da un'altra spia stilistica, ovvero l'allitterazione che scandisce i vv. 159-161, mettendo in risalto i concetti di “battaglia” e di “corona martiriale” *palnam, proelio, proeliati, possideret, praemium, purpurante* (cfr. Introduzione I. 9 n. 174).

La corona color porpora è quella del martirio, che viene conferita a coloro che hanno effuso il proprio sangue: cf. commento al v. 153.

162 vitta pacis: il termine (designante propriamente la benda che circonda il capo del sacerdote) è usato qui come sinonimo di *corona* e *palma* (cfr. vv. 158 e 159).

L'espressione *vitta pacis* designa la palma conferita a Felice in quanto morto *sine sanguine*, che va ad ornare la sua stola sacerdotale. Il concetto è reso in maniera più chiara in *carm.* 18, 145-153 (CSEL 30, 104, 145-153) *Tum niuea sacrum caput ornauere corona / sed tamen et roseam pater addidit iudice Christo / purpureoque habitu niueos duplicauit amictus, / quod meritis utrumque decus. nam lucida sumpsit / certa quasi placido translatus in aethera leto, / sed meruit pariter quasi caesi martyris ostrum / qui confessor obit. tenet ergo et praemia passi, / quod prompta virtute fuit, nec pacis honore / ornatuque caret, quia non congressus obivit* («Allora gli ornarono il sacro capo con una bianca corona, ma tuttavia il Padre, su proposta di Cristo, ne aggiunse anche una rossa e raddoppiò la bianca veste con un abito rosso, poiché entrambi costituivano un ornamento per i suoi meriti. Ricevette infatti la corona bianca, come se fosse stato assunto in cielo in seguito a una placida morte; ma egli, che muore come confessore, ottenne ugualmente la porpora a guisa di un martire che è stato ucciso. Ottiene, dunque, anche il premio di chi ha sofferto – il martirio – perché si mostrò dotato di pronto coraggio né è privo dell'onore e del premio della pace per essere morto senza avere combattuto», trad. GUTTILLA 2004¹: 108).

162 sacerdotis: il termine è usato, almeno fino al IV/IV secolo, prevalentemente nel senso di “vescovo” (cfr. Sulp. Sev. *vit. Mart.* 9, 3 (SCh 133, 270) *una omnium voluntas, eadem vota eademque sententia, Martinum episcopatus esse dignissimum: felicem fore tali ecclesiam sacerdote*) e solo occasionalmente in quello di “prebitero” (cfr. *carm.* 14, 90). Cfr. IANNIELLI 1990/1991: 194.

In Paolino *sacerdos* indica il vescovo (ad, esempio in riferimento a Niceta, in *carm.* 17, 191 [CSEL 30, 90, 191]) e cinque volte, compreso il luogo analizzato, è riferito al presbitero Felice. Cfr. LUONGO 1992: 77.

163-164 bis coronatus: il medesimo concetto della doppia corona è presente anche in Prud. *perist.* 14, 7-9 (CChL 126, 386, 7-9) *Duplex corona est praestita martyri: / intactum ab omni crimine virginal / mortis deinde gloria liberae* («Una duplice corona è stata concessa alla martire: la sua verginità esente da ogni colpa e poi la gloria di una morte spontaneamente affrontata», trad. GUTTILLA 2004¹: 95).

Il passo prudenziano, tuttavia, riprende, secondo GUTTILLA 2004¹: 115, il passo di *carm.* 18, 145 ss. (cfr. commento al v. 162)

165 annuis ... votis: gli *annua vota* sono i voti con i quali si promette di celebrare solennemente gli anniversari di eventi importanti: cfr. Verg. *Aen.* 5, 53-54 *Annua uota tamen sollemnisque ordine pompas / Exsequeretur strueremque suis altaria donis*. JUNOD 1975: 20 n. 33 mette in evidenza che l'espressione ricorda il culto funerario dei pagani, come testimoniato da *carm. epigr.* 1981, 4-5 (LOMMATZSCH 1926: 46) *Accipe, cara mihi coniunx, pia munera mortis: / annua uota, diem sollemnesque ordine pompas*. Lo stilema è caro a Paolino che lo usa in *carmm.* 14, 117-119 e 15, 1 (su quest'ultimo, cfr. SCIAJNO 2008: 59-60).

165-166 Hic ... dies: sulla consuetudine, attestata nell'omiletica, di distinguere il giorno della nascita terrena da quello della nascita al cielo, cfr., ad esempio, Aug. *serm.* 310, 1 (NBA 33, 632-633) *cuius (scil. Cypriani) Natalem hodie, sicut nostis, celebramus. Quod nomen sic frequentat Ecclesia, id est, Natales, ut Natales vocet pretiosas martyrum mortes. Sic, inquam, hoc nomen frequentat Ecclesia, ut etiam qui non sunt in illa, hoc dicant cum illa ... Quid est hoc, fratres? Quando natus sit, ignoramus; et quia hodie passus est, Natalem eius hodie celebramus. Sed illum diem non celebraremus, etsi nossemus. Illo enim die traxit originale peccatum: isto autem die vicit omne peccatum. Illo die ex fastidioso matris utero istam processit in lucem, quae oculos carnis illecebrat: isto autem die ex occultissimo naturae sinu illam discessit ad lucem, quae visum mentis feliciter et beate illustrat* («di lui [di Cipriano] celebriamo oggi il Natale. La Chiesa ripete di frequente questo termine, cioè “giorno natalizio”, fino a chiamare “Natali” le morti preziose dei Martiri. Così, ripeto, è tanto abituale per la Chiesa questa denominazione che, anche coloro che non appartengono alla Chiesa, la ripetono insieme ad essa ... Che vuol dir questo, fratelli? Non sappiamo quando sia nato; eppure, perché oggi patì il martirio, oggi ne celebriamo il Natale. Ma quell'altro giorno, quand'anche lo conoscessimo, non lo celebreremmo. Infatti in quel giorno portò con sé il peccato originale: in questo giorno, invece, vinse ogni peccato. In quel giorno, dal seno abominevole della madre venne fuori a questa luce, da cui restano sedotti gli occhi della carne; in questo giorno, invece, dal segretissimo seno della natura passò a quella luce che illumina di felicità e beatitudine la visione della mente»).

167 separata ab invicem: il participio va riferito sia a *substantia animae* sia a *caro* e l'espressione va tradotta “separatesi l'una dall'altra”. Nel latino classico si sarebbe avuto *a se invicem*. Cfr. HEALY 1975: 257.

167-168 substantia / animae ... caro: il v. 168 presenta agli estremi i due concetti opposti di “anima” e di “carne”. Il contrasto fra *caro* (*de corporis infirmitate et libidinibus*, cfr. *ThLL*, 3, 484-485) e *animus*, in quanto principio razionale dell’uomo, che offre beni *solida et sempiterna*, ricorre spesso nello stoicismo romano: cfr. Sen. *epist.* 74, 16 *Summum bonum in animo contineamus ... Non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda*. Cfr. LÖFSTEDT 1980: 105 n. 17.

167-168 substantia / animae: l’espressione ricorre in *carm.* 32, 35-36 (*CSEL* 30, 331, 35-36) *Sunt et sectantes incerti dogma Platonis / quos quaesita diu animae substantia turbat*, col valore di “natura dell’anima” (il *carm.* 32, detto anche *Poema ultimum*, è ritenuto spurio: cfr. RUGGIERO 1996: 33-35 e R. PALLA - M. CORSANO, Ps.-Paolino Nolano, *Poema ultimum* [*carm.* 32]. Introduzione, testo critico, traduzione e commento. *Poeti cristiani* 5, Pisa, 2003) e in Iuv. 2, 521 ss. *Redditur amissae leti post funera vitae / ad corpus remeans animae iam libera virtus, / depositum repetens animae substantia corpus* («La potenza ormai libera dell’anima, ritornando al corpo, è restituita, dopo le funzioni della morte, alla vita perduta, mentre la sostanza dell’anima ritorna al corp defunto», trad. P. SANTORELLI, *Giovenco, Il libro dei Vangeli*, 2, Pisa, 2005, 65) in cui il poeta, ricorrendo a una vistosa *amplificatio*, così parafrasa *Mt* 11, 5 *mortui resurgunt*.

Si può affermare, con PISCITELLI 1989: 170, che Paolino usi il termine per designare, metonimicamente, le cose nella loro essenza: cfr. *epist.* 4, 1 *vitae aeternae substantiam* 11, 9 *substantia rerum temporalium*. Per il valore di *substantia* nella letteratura filosofica e teologica nella tarda antichità, cfr. C. ARPE, “*Substantia*”, *Philologus*, 94, 1941, 65-78

168 volavit ad deum: la metafora del *volare* indica, nelle Scritture, liberazione da qualche male, in vista del raggiungimento di una codizione di pace: cfr. *Psalm* 54, 7 *et dixi quis dabit mihi pinnas sicut columbae et volabo et requiescam?*

Di conseguenza, l’immagine del volo dell’anima verso Dio ben si adatta a esprimere il concetto della morte di un martire, in quanto ogni testimone della fede passa dalle angustie terrene alla pace celeste: cfr. Prud. *ham.* 844-845 (*CChL* 126, 144, 844-845) *auersis sed rite oculis post terga tenebras liquerunt miseri properanda pericula mundi. / Ac primum facili referuntur ad astra volatu / unde fluens anima structum uegetauerat Adam* («ma dirigendo pienamente gli occhi altrove, [gli spiriti puri] hanno lasciato dietro le spalle le tenebre, i pericoli di un mondo infelice, che incalzano veloci. E prima, con tranquillo volo, sono riportati agli astri scendendo dai quali l’anima aveva dato vita ad Adamo, dopo che era stato plasmato», trad. PALLA 1981: 103). Mentre Paolino contrappone la leggerezza del volo dell’anima alla pesantezza della materia (*de labe mundi*), il passo prudenziano, che pure mette in evidenza la leggiadria del volo dell’anima, potenziando il concetto con l’aggiunta di *facilis*, è giocato sul contrasto fra le tenebre del mondo e la luce degli astri, ai quali l’anima torna.

Il motivo del “volo a Dio” dell’anima del martire dopo la morte doveva essere topico nei *sermones in die natali*. L’immagine rimanda non solo all’idea di leggerezza, ma anche al concetto di purezza, determinando, allo stesso tempo, l’assimilazione dell’anima alla figura della colomba: cfr. Max. Taur. 8, 3 *in die natali sancti Eusebii* (*CChL* 23, 28, 29-39) *Volare ergo se in hac die vidit martyr Eusebius. Sicut scimus, volare non potest nisi quod purum leue atque subtile est, cuius nec sinceritas intemperantia retardatur nec alacritas <---> nec uelocitas mole grauatur. Grauari autem uolatum dico non tam mole*

membrorum quam pondere delictorum. Unde puto etiam in ipsis avibus ideo velocius columbam paene prae omnibus volitare, quod alacritatem et innocentia comitetur. Denique sanctus David, cum puritate mentis uolare concupisceret, non alterius animantis nisi columbae optavit alas dicens: "quis dabit mihi pinnas sicut columbae et volabo et requiescam?"

Alla base del passo paoliniano si cela, dunque, senza dubbio, la metafora dell'anima-columba del martire, che torna al cielo al momento della morte. Tale immagine è usata, a proposito della martire Eulalia, in Prud. *perist.* 3, 161-163 *Emicat inde columba repens / martyris os niue candidior / visa relinquere et astra sequi*.

167-169 quo ... abdita: è probabile che abbia agito la reminiscenza di *Eccl* 12, 7 *et revertatur pulvis in terram suam unde erat et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum*.

170 natalis dies notatur: l'espressione *notare diem* esprime la sacralità e l'importanza di un determinato giorno. Un precedente si può rintracciare in Ov. *fast.* 1, 7-8 *Sacra recognosces annalibus eruta priscis / et quo sit merito quaeque notata dies*, in cui però il termine *merito* è da intendersi come sostantivo e non in senso avverbiale.

171 in quo: l'uso di *in* e ablativo con valore temporale ricorre per lo più in epoca tardoantica, come si legge in *ThLL* 7, 1, 779 *pro coniunctione cum, dum, ubi*. Cfr. *Itala deut.* 4, 15 e *paneg.* 4, 12, 23 *o truces oculi! Ita non caligastis Ita non caligastis? In quo lumen mundis obscurabatis, meritas ipsi tenebras non imbibistis?* In Paolino un simile costruito ricorre, tra l'altro, in *carm.* 15, 3 (CSEL 30, 51, 3) *natali proprio mihi carior, / in quo ... sint gaudia publica turbis*.

171 lege ... carnea: cfr Prud. *apoth.* 369 (CChL 126, 90, 369) *Nec enim caelo lex carnea fluxit, / quam tu carne colis, sed Christo feta meamque / spem paritura utero* («né, infatti, derivò dal cielo la legge della carne, che tu onori nella carne, ma [derivò] una legge gravida di Cristo, che partorirà la mia speranza»). L'espressione fa riferimento al peccato insito nella carne, come in Rom. 7, 23 *video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati quae est in membris meis*.

172 mortalitatis ... vinculis: il sostantivo, incompatibile con l'esametro, ricorre in poesia, prima di Paolino, unicamente in Phaedr. *app.* 3, 14 *Nec plus conemur quam sinit mortalitas*, verso che contiene un invito a mantenersi sempre entro i limiti che Giove impose alla natura umana.

Lo stilema è contenuto in Orig. *in Gen.* 8, 7 (GCS 85, 13-14) *Et erant aliqua mortalitatis vincula pedibus eius innexa*, in riferimento all'episodio di Mosè che, prima di avvicinarsi al roveto ardente, riceve l'ordine di togliere i sandali. L'Alessandrino spiega quest'ordine impartito da Dio col fatto che i calzari di Mosè erano impuri, in quanto egli tornava dall'Egitto.

173 in superna regna nascuntur deo: per il martire la morte diviene una nascita in Dio. Nasci Deo può indicare sia la morte sia la *metánoia* dell'individuo: Aug. *nupt. et concup.* 1, 19, 21 (CSEL 42, 233, 20-21) *Ex hac igitur concupiscentia carnis quod nascitur, utique mundo, non Deo nascitur*.

Lo stilema *in regnum nasci* è presente anche nella poesia classica, dove, però, il sostantivo *regnum* ha il valore di "dominio dispotico": cfr. Luc. 7, 643 *Proxima quid suboles aut quid meruere nepotes / in regnum nasci?* («Perché la prossima generazione o i loro discendenti, hanno meritato di nascere in una tirannia?»).

175-190

In questa sezione Paolino esprime il suo personale coinvolgimento nella festa del suo *patronus*, costruendo un'argomentazione basata sull'opposizione tra *dies natalis Paulini* – che rappresenta la nascita terrena del Nolano al peccato – e *dies natalis Felicis*, in cui si fa memoria della nascita al cielo del confessore e dunque del suo passaggio alla vera vita.

Per questo motivo, il poeta dichiara di aver più caro il *dies Felicis* che il suo stesso compleanno. La nascita del *patronus* alla vera vita comporta per lui l'acquisizione di una *potentia* tale che gli consente di intercedere anche per la liberazione di Paolino dai lacci del male.

In questo blocco di versi il Nolano fonde abilmente motivi tipici del *carmen natalicium* pagano (il considerare il *dies natalis* del destinatario più importante del proprio stesso compleanno) e contenuti cristiani (il tema della nascita terrena di Paolino come nascita al peccato e alla morte e quello della nascita al cielo di Felice come nascita alla vita nonché il motivo dell'intercessione di Felice per la liberazione di Paolino dal peccato).

175 ego ... diem: il verso è costruito su Verg. *Aen.* 5, 49-50 *Iamque dies, nisi fallor, adest, quem semper acerbum, / semper honoratum (sic di uoluistis) habeo*: Enea così descrive l'anniversario della morte di Anchise. Lo scarto tra Virgilio e Paolino è rappresentato dal fatto che nel primo il giorno è detto “amaro” ed è rievocato con mesti accenti; in Paolino, invece, il *dies Felicis* è giorno della vera vita per il suo patrono, i cui effetti benefici si ripercuotono anche sul poeta stesso.

177 in cassum: l'uso di collegare la preposizione *in* con un aggettivo neutro sostantivato comincia con Sallustio, per diventare frequente nel periodo post-classico: cfr. Hofmann 1965: 276.

178 lugendus: il verbo è usato dagli autori cristiani per indicare il dolore *propter peccata commissa* (cfr. *ThLL* 7, 2, 1800). Cfr., *ex. gr.*, Ps. *Cypr. res.* 271 (*CSEL* 3.3, 319, 271) *en miseranda uenit lugens sua crimina turba*.

180 utero peccatricis excidi: l'espressione generalmente designa il parto degli animali: cfr. Cic. *nat. deor.* 2, 218 *quod cum (scil. animal) ex utero elapsum excidit*. In Paolino essa contribuisce a marcare ulteriormente il concetto di nascita terrena come nascita al peccato.

180-181 peccator ... iniquitatibus: le scelte lessicali presuppongono la reminiscenza di *Psalm* 50, 7 *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*. Il motivo della nascita terrena al peccato era tipico nei *sermone de sanctis*: cfr., ad esempio, Aug. *serm.* 310, 1 (*NBA* 33, 632) *Illo die ex fastidioso matris utero istam processit in lucem*, a proposito della nascita terrena del martire Cipriano. Paolino, tuttavia, riferisce il concetto a se stesso, non al santo cui è rivolto il suo carme, in modo da meglio contrapporre la sua nascita carnale al peccato alla nascita di Felice alla vera vita.

183 maledictus ... dies: il motivo della maledizione del proprio giorno di nascita è presente nelle Scritture: cfr. *Iob* 3, 1-3 *post haec aperuit Iob os suum et maledixit diei suo et locutus est: pereat dies in qua natus sum* e *Ier* 20, 14 *maledicta dies in qua natus sum dies in qua peperit me mater mea non sit benedicta*.

185-190: la proclamazione, da parte del poeta, della maggiore importanza del compleanno del destinatario rispetto al proprio stesso genetliaco è motivo tipico della tradizione latina:

cfr. Hor. *carm.* 4, 11, 17 *lure sollemnis mihi sanctiorque / paene natali proprio, quod ex hac / luce Maecenas meus adfluentis / ordinat annos* e Mart. 9, 52, 7 *Plus dant, Quinte, mihi tuae Kalendae*. La differenza è che negli autori pagani l'affermazione obbedisce ad un criterio di *captatio benevolentiae* in un raffinato gioco letterario. In Paolino, invece, tale dichiarazione è quella di un credente che così manifesta la sua devozione al santo. Cfr. NAZZARO 1995: 141-142.

Da notare, ai vv. 188-190, l'insistenza sul concetto di liberazione dal peccato, espresso mediante quattro verbi, disposti in parallelismo (participio e infinito): *purgatum-laxare, redemptum-absolvere*

186 in caelestibus: l'espressione ricorre in Eph. 1, 3 *benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi qui benedixit nos in omni benedictione spiritali in caelestibus in Christo*.

187 potentiam: è una prerogativa della divinità già nel mondo pagano (cfr. Verg. *Aen.* 10, 72). I cristiani ne fanno un attributo del loro Dio (cfr. Aug. *civ.* 12, 26 [CChL 48, 383, 47-48] *dei occulta potentia cuncta penetrans ... facit esse ... quidquid est*), di Cristo (cfr. v. 19 *potentia Christi*) e dei santi martiri, che, effondendo come Gesù il loro sangue, sono partecipi della sua stessa prerogativa (cfr. Aug. *civ.* 22, 9 [CChL 48, 827, 6-8] *pro hac fide praecessit eorum mira patientia, ut in his miraculis tanta ista potentia sequeretur. Cur et mortui tanta possunt, qui pro ea fide, qua haec resurrectio praedicatur, occisi sunt?*). cfr. SKEB 1997: 220 osserva che Paolino ama identificare Cristo con l'idea di "forza", espressa nei sostantivi *virtus* e *potentia*.

188 valeret: *valeo* con l'infinito è attestato, in poesia, a partire da Lucr. 1, 628-630 *Denique si minimas in partis cuncta resolui / cogere consuesset rerum natura creatrix, / iam nil ex illis eadem reparare valeret* («Infine, se la natura creatrice fosse solita costringere tutte le cose a risolversi nelle parti minime, nulla più essa sarebbe in grado di ricomporre da esse»). Non si riscontrano attestazioni in Catullo e Tibullo, mentre si ha *evalesco* a partire da Verg. *Aen.* 7, 756 *Sed non Dardaniae medicari cuspидis ictum / evaluit neque eum iuuere in vulnera cantus / somniferi*. In prosa il verbo con l'infinito ricorre a partire dal I d. C. (cfr. Plin. *epist.* 24, 18, 55 *Sindaracha valet purgare*). Cfr. HOFMANN 1965: 347.

Il verbo *valeo* e la presenza, nello stesso verso, del participio *purgatum*, rimandano al mondo della medicina: cfr. Plin. 34, 18, 55 *Sandaracha ... valet purgare*. Sull'utilizzo di metafore tratte da diversi ambiti, mediante le quali il poeta designa il suo rapporto col patrono, cfr. LUONGO 1998: 335.

189 laxare vinclis: la *iunctura* è attestata a partire da Lucr. 6, 1071 *Quam laxare queant compages taurea uincla* e torna in Lucano, Stazio e Claudiano nel significato letterale di "allentare le catene". Nel significato traslato di liberarsi dai vincoli del corpo, l'espressione ricorre in Hil. Pict. *hymn. de Christ.* 42 (CSEL 65, 221, 42) *Mors secuta membra Christi laxat, stricta uincula*. In Paolino il verbo *laxare* è seguito dall'ablativo, nel valore di "liberarsi dai vincoli" e la *iunctura* subisce, dal punto di vista semantico, un'ulteriore evoluzione e passa a designare il processo di liberazione da tutto ciò che ostacola il percorso dell'uomo verso Dio.

189 absolvere: di solito con l'ablativo semplice o con *e, ex* e l'ablativo (cfr. *ThLL* 1, 173). Col *de* e l'ablativo è usato più raramente (cfr. *Tob* 3, 15 *peto Domine ut de vinculo inproperii huius absolveras me*): vd. commento al v. 142.

191-197

Versi di raccordo con la sezione successiva, nei quali si ribadisce il ritorno ciclico del *dies Felicis* sempre uguale a se stesso, eppure sempre rinnovantesi per la grazia. Mediante la grazia, infatti, Cristo, ogni anno, elargisce doni sempre diversi a Felice, perché il santo li offra a propria volta a Paolino. E questi, da parte sua, fa corrispondere alla varietà dei doni la varietà tematica dei suoi carmi. Nell'affermazione di Paolino *non ipsa quae cunctis uenit, / varias meorum carminum causas ferens*, che costituisce una correctio di quanto dichiarato al v. *Eadem recurrit semper haec cunctis dies*, è possibile scorgere la consapevolezza artistica del poeta, che non consiste nel contrapporsi agli altri in quanto capace di cogliere, solu lui, le novità che di anno in anno il patrono elargisce, ma in quanto “voce della collettività che si riconosce e si esprime in lui davanti a Dio”.

191-196 eadem ... ipsa: *ipsa* è usato spesso come sinonimo di *idem*: cfr. *ThLL* 7, 2, 307-308 *ipse fere i. q. idem*. Il fenomeno è molto comune nella *Spätantike*: cfr. Tert. *de anim.* 32, 9 (CChL 2, 832, 89-91) *Ipsum enim quod hominem similem bestiae iudicas, confiteris animam non eandem: similem dicendo, non ipsam*.

192 acto anno: cfr. Ov. *met.* 6, 571 *Signa deus bis sex acto lustrauerat anno* («Il sole aveva percorso dodici segni, fino a chiudere il giro di un anno», trad. P. BERNARDINI MARZOLLA, *Ovidio. Metamorfosi*, Torino, 1994, 238).

192 per orbem: l'espressione è da intendere in senso avverbiale e da collegare al participio *acto*. Si tratta di una ridondanza, che potenzia il *circulis suis* dello stesso verso. Per lo stesso uso avverbiale, cfr., ad esempio, Manil. 1, 649 *Circumfer facilis oculos vultumque per orbem* («volgi gli agili occhi e il volto tutt'intorno»). La stessa idea di circolarità del percorso dell'anno, espressa dal participio *circumactis*, in tmesi, si trova in Lucr. 5, 883 *principio circum tribus actis ... annis*.

192 circulis suis: la giuntura indica le rivoluzioni dell'anno, per metonimia le rivoluzioni del sole. Un possibile modello è rappresentato da *Eccl* 1, 6 *gyrat per meridiem et flectitur ad aquilonem lustrans universa circuitu pergīt spiritus et in circulos suos regreditur*, dove i *circuli* fanno riferimento al soffio del vento.

Il confronto col passo biblico è interessante: lo stile ampolloso di Paolino risente dell'influsso dello stile ridondante del Testo Sacro: da notare l'insistenza su immagini indicanti la circolarità del soffiare dei venti (*gyrat, circuitu, in circulos suos*).

194 diversitatem: il sostantivo è attestato per la prima volta in poesia in Ter. Maur. *syll.* 365 *Inde multa syllabarum nascitur diuersitas*. In relazione a *munera* ricorre in Filostr. 141, 3 (CH 1, 157) *secundum menses octo diversitas iuxta litteram celebratur a Iudaeis* (che il sostantivo indichi la diversità dei *munera* che vengono offerti ogni mese dai Giudei lo si desume da 141, 4 *iubebantur Iudaei deo offerre diversa munera*).

198-271

Elogio di Piniano e Aproniano. La sezione è così strutturata: premessa (vv. 198-209), introduzione delle figure di Aproniano e Piniano (vv. 210-219); menzione di Valerio Publicola, avo di Piniano, e riferimento al concetto di *mysticae successiones* (vv. 220-241); parallelo fra Piniano e il suo avo (vv. 241-268); conclusione (vv. 269-271).

Nella premessa il poeta, riallacciandosi ai “vari motivi ispiratori del suo canto”, cui aveva fatto riferimento al v. 197, dichiara di volersi soffermare sui doni di quell’anno (v. 203), cioè sugli ospiti, dei quali viene messa in evidenza la scelta di povertà: pur essendo nobili e ricchi, hanno deciso di vivere sulla terra nell’indigenza, per guadagnare la salvezza eterna e tenersi lontani dalla superbia terrena.

Nel fare riferimento alle figure di Aproniano e Piniano, Paolino sottolinea, del primo, la continenza (pur nella giovane età) e la nobiltà di lignaggio, che perde ogni valore se confrontata con l’onore che deriva dall’essere cristiano: nella sequela di Cristo il senatore Aproniano trova la sua piena realizzazione, in una sorta di *renovatio in melius*. Anche nella presentazione di Piniano si fa presente la sua appartenenza a un’illustre stirpe, che ha il suo capostipite in Valerio Publicola.

Proprio il riferimento a Publicola, il primo console di Roma, offre a Paolino, nei vv. 225-241, lo spunto per una digressione sulle “mistiche generazioni” e sul modo in cui la provvidenza divina agisce nella storia: dal momento che Publicola liberò Roma dalla tirannia, Paolino riscontra, guardando con l’occhio della fede agli eventi storici, una simile attitudine nel discendente Piniano, tanto che, nel corso delle generazioni, si può scorgere l’azione provvidenziale di Dio.

Nei vv. 242-268 si spiega quali siano le opere che accomunano Piniano a Publicola: mentre il pagano liberò Roma dalla monarchia tirannica, dando la libertà ai concittadini, Piniano ha liberato se stesso dalla schiavitù del peccato e persegue un’opera di affrancamento dei suoi schiavi. Ma mentre Publicola limitò la sua azione alla città di Roma che, agli albori della sua storia, era un centro di modeste dimensioni, Piniano compie la sua opera in molte città del mondo.

Nella conclusione (vv. 269-271) il poeta, mantenendo il suo ruolo di *Festordner*, si appresta a elevare, insieme ai suoi due ospiti, il dono votivo di tre persone, che parleranno all’unisono in quanto ispirati dallo spirito.

198-203 Videamus ... non ibo longe ... adsunt ... videtis omnes: i verbi conferiscono una caratterizzazione mimico-drammatica all’insieme e sottolineano il ruolo di *Festordner* di Paolino (cfr. Introduzione I. 5. b] 2). Essi costituiscono un’ulteriore testimonianza della lettura pubblica dei *Natalicia*.

Nel *videtis omnes*, in particolare, si può scorgere un riferimento a una più ampia *corona audientium*, che non comprende i soli ospiti illustri presenti a Nola per la festa del 407.

L’affermazione di voler narrare fatti non distanti nel tempo, ma cose viste con i propri stessi occhi, è contenuta in *carm.* 20, 65-66 (*CSEL* 30, 145, 65-66) *Non ueteri repetam quae sum dicturus ab aevo; / ante dies paucos istic spectata profabor*. Queste *propositiones materiae* sono la conseguenza, dal punto di vista della scelta dell’argomento, di ciò che Paolino dichiara, programmaticamente, in *carm.* 10, 33-35 (*CSEL* 30, 144, 33-35) *Vacare uanis, otio aut negotio, / et fabulosis litteris / vetat* («Ora un Dio più grande ci vieta di coltivare le vuote favole dei poeti», trad. RUGGIERO 1996: 175), 22, 20-23 (*CSEL*

30, 187, 20-23) *Si decus e falsis aliquod nomenque tulisti / de vacuis magnum rebus, cum ficta uetustis / carminibus caneres* («Se una qualche gloria e un nome gande traesti da una materia frutto di fantasia, quando narravi i parti dell'immaginazione negli antichi carmi», trad. RUGGIERO 1996: 79), in cui polemizza con le «favole vuote dei poeti», frutto della loro immaginazione, contenute nei carmi pagani. Lo stesso concetto è ribadito in *carm.* 20, 28-30 (CSEL 30, 144, 28-30) *Non afficta canam, licet arte poematis utar. / Historica narrabo fide sine fraude poetae; / absit enim famulo Christi mentita profari.* («Non canterò fantasie, pur ricorrendo ai canoni dell'arte poetica. Narrerò con la fedeltà della storia, senza inganno di poeta; sia lungi, infatti, da un servo di Cristo il dire cose non vere», trad. RUGGIERO 1996: 411).

È significativo, sotto questo aspetto, che Paolino faccia riferimento al fatto di essere lui stesso testimone oculare delle cose che narra. Non a caso utilizza il verbo *videamus* al v. 198, *videtis* al v. 203 e *spectata* in *carm.* 20, 66.

199 unde uocibus uernem nouis: l'espressione adombra un riferimento di carattere naturalistico, segnatamente al mondo degli uccelli. La spia che richiama l'assimilazione poeta-uccello è da vedersi nella voce *vernem*, che è strettamente connesso al canto dei volatili, come si evince da *Forc.* 4, 953. Cfr. *Ov. trist.* 12, 8-9 *prataque pubescunt uariorum flore colorum / indocilique loquax gutture uernat auis.* Anche nel passo ovidiano si descrive il ritorno della primavera. Del resto l'immagine dei volatili e del loro canto è utilizzata anche altrove dal Nolano: cfr. *carm.* 23, 1-2 (CSEL 30, 207, 1-2) *Ver avibus voces aperit, mea lingua suum ver / natalem Felicis habet ...* in cui l'assimilazione che il poeta fa di sé agli uccelli è inequivocabile, come pure *carm.* 23, 27-32 (CSEL 30, 207, 27-32) *et velut illam / me modo veris auem dulci fac voce canorum, / quae viridi sub fronte latens solet auia rura / multimodis mulcere modis linguamque per unam / fundere non unas mutato carmine voces, / unicolor plumis ales, sed picta loquellis* («e fammi ora canoro con dolce voce come il famoso uccello della primavera che, nascosto sotto il verde fogliame, suole con molteplici ritmi addolcire i campi deserti ed effondere con una sola lingua molte voci, cambiando melodia, uccello di un solo colore nelle penne, ma variopinto nei canti», trad. RUGGIERO 1996: 95). Sul valore simbolico degli uccelli e dell'usignolo, cfr. COSTANZA 1975: 749 e RUGGIERO 1996: 95 n. 2.

200-201 non ibo longe ... comminus: la *correctio*, attraverso la quale il poeta invita se stesso a non cercare lontano la prova della munificenza del santo patrono, dal momento che i doni da lui elargiti sono vicini, ricorda una movenza che si riscontra nei panegirici imperiali: cfr. *paneg.* 11, 28 *Sed quid ego longius indicia mitis et mansuetae mentis accerso? hic ipse, hic, inquam, ipse dies praebuit ciuilis animi satis clara documenta.* Per il motivo dei doni, cfr. anche *paneg.* 7, 12 *Solus hoc, ut dicitur, potuit deus ille, cuius dona sunt quod uiuimus et uidemus ut habenas male creditas et currum deuio rectore turbatum reciperet.*

205-215: nel passo affiora il motivo della *renovatio in melius* operata dal cristianesimo sul sostrato pagano. Il Nolano sottolinea come il messaggio cristiano abbia rinnovato l'esistenza di Aproniano, discendente della *gens Turcia*, nobile famiglia romana. Il gruppo di versi è costruito su una serie di avverbi e aggettivi che rimandano all'opposizione passato pagano / presente cristiano (*prius ... nunc; veteri ... prosapia ... nomine Christiano; veteris et novi ortus; vetus senator ... Christo novus*). Il concetto di *renovatio*

in melius trova ulteriore espressione nel contrasto ricchezza/povertà (*qui crearat divites, / hoc pauperavit saeculo*) e nel *topos* del *puer senex*. Il motivo è molto diffuso nel tardoantico, in quanto “è proprio delle fasi tardive di una cultura il foggiare una figura umana ideale in cui la polarità fra gioventù e vecchiaia tende alla compensazione” (cfr. CURTIUS 1948: 106). L’immagine del *puer senilis* è presente generalmente in opere dedicate a giovanissimi imperatori (cfr., ad esempio, Claud. *epit. in On. et Mar.* 325 ss. *cum sorte remota / contingat senio gravitas uiresque iuuentae, / utraque te cingit propriis insignibus aetas*) ed esprime il bisogno di ritrovare la speranza in un’epoca in cui si ha coscienza del declino sociale e politico (cfr. FONTAINE 1988: 54). Paolino ripropone il *topos* in riferimento ad Aproniano: egli ha raggiunto una “sapienza canuta”, degna, cioè, di un anziano, pur nella sua giovane età.

205: cfr. commento al v. 350.

208 pauperavit: il verbo appartiene al *sermo humilis*: è attestato, infatti, nella commedia, (in Plaut. *Pseud.* 1128 *Boni me uiri pauperant, improbi augent*; in Plaut. *frg.* 1 *Quam ego tanta pauperaui per dolum pecunia*, in Titin. *com.* 58 *Quem pauperetis ambo uestris sumptibus?*) e in Hor. *serm.* 2, 5, 36 ... *contemptum cassa nuce pauperet*.

209 terreni honoris arce: la ricchezza è in genere presentata come causa di superbia: cfr., ad esempio, Aug. in *psalm.* 85, 3, 3 (CChL 39, 1178, 22) *In illo paupere humilitas intellegitur honorificata, in illo divite superbia damnata* («Dobbiamo comprendere che in quel povero venne premiata l’umiltà, come in quel ricco venne condannata la superbia»), in riferimento alla parabola del povero Lazzaro e del ricco epulone contenuta in Lc 16, 19-24. La scelta della povertà è fondamentale per chi voglia seguire il Vangelo ed è lodata nei martiri (cfr. Aug. *serm.* 345, 1 [NBA, 34, 68], in onore delle martiri Suburbane), come condizione necessaria per “perdere se stessi” e dedicarsi totalmente a Cristo. In questo passo, il riferimento di Paolino alla povertà di Aproniano ha lo scopo di avvicinare l’illustre ospite al modello della santità martiriale: anche di Felice, infatti, viene messa in risalto la povertà (cfr. *carm.* 16, 290 ss. [CSEL 30, 81, 290 ss.]) e un’ampia sezione del carme 21 (vv. 506 ss.) costituisce l’elogio di questa condizione di vita.

Il sostantivo *arx* è sovente usato in senso metaforico per indicare il sommo grado di un concetto positivo (cfr. Aug. *civ.* 12, 21 [CChL 48, 377, 46] *summa felicitatis arce*) oppure, in senso dispregiativo, diviene metafora di superbia e tracotanza (cfr. Tert. *apol.* 4, 4 [CChL 1, 39, 19] *vim profitemini et iniquam ex arce dominationem*).

210 gentis decus: la menzione dell’onore che il personaggio arreca alla propria nazione o stirpe rientra nella topica dell’encomio: cfr., ad esempio, Lucr. 3, 3 *Te sequor, o Graiae gentis decus*, a proposito di Epicuro, e *Laus Pis.* 212 *gentis decus*.

211 aetate puerum: il termine *puer* è usato con una certa libertà: Aproniano doveva avere circa trent’anni nel 407, se è vero che è maggiore di Piniano (v. 216 *aevo minore Pinianus*), il quale nel 397-398, al tempo del matrimonio con Melania, aveva diciassette anni (cfr. *Vit. Mel.* 8 [SCh 90, 140]) e dunque, nel 407, ne aveva circa ventisette. Probabilmente il termine è usato per creare l’opposizione con *senem* e non sembra da intendersi nel senso di “appena battezzato”, come ritiene MIGNE 1861 (PL 61, 584). È piuttosto un epiteto esornativo usato dal poeta, che sente Aproniano come un *puer* in rapporto a se stesso, di qualche decennio più anziano. Anche Giuliano è definito tale in

carm. 25 (*virgo puer Christi*), nel momento in cui era già un *adulescens*, aveva cioè un'età compresa tra i quindici e i trent'anni. Cfr. PISCITELLI 2006: 191-192.

211 sensibus carnis senem: RUGGIERO 1996: 24 traduce “vecchio nei sensi della carne”, in riferimento alla continenza di Aproniano. Interpreta il passo come una esaltazione della verginità di Aproniano anche WALSH 1975: 179 “There is Apronianus ... a boy in years but old towards the motions of the flesh”.

Tuttavia, negli autori cristiani antichi, la giuntura *sensus carnis* indica la facoltà di percepire attraverso i sensi, senza alcuna implicazione morale: cfr., ad esempio, Tert. *res.* 46 (CChL 2, 984, 52-53) *Si vero sine anima nullius est sensus, intelleges sensum carnis ad animam esse referendum* («Ma se senza l'anima la carne non ha alcun pensiero, comprendi che il pensiero della carne deve essere riferito all'anima», trad. C. MORESCHINI-P. PODOLAK, Tertulliano, *L' anima; La resurrezione della carne; Contro Prassia*, Roma, 2010, 65), Aug. *conf.* 4, 10, 15 (CChL 27, 48, 20) *Tardus est enim sensus carnis, quoniam sensus carnis est: ipse est modus* («i sensi della carne sono lenti, appunto perché sono della carne»).

Sembra da accettare la congettura *canis* di WIMAN 1931: 119 (seguito da CIENFUEGOS 2005: 244), supportata, tra l'altro, dalla lettera consolatoria che Paolino indirizza a Pammachio per la scomparsa della moglie di quest'ultimo, Paolina: *epist.* 13, 6 (CSEL 29, 89, 1-6) *Sed ne vel immatura tibi ad obitum fuisse videatur, eadem tibi Sapientia sequentibus verbis probat anum quoque illam fuisse: senectus, inquit, venerabilis est non diuturna neque numero annorum computata. Cani sunt enim, inquit, sensus hominibus et aetas senectutis vita immaculata* («D'altra parte, perché non abbia a sembrarti che ella sia morta del tutto prematuramente, la stessa divina Sapienza ti dimostra con le parole che seguono che ella era una donna già matura: *Vecchiaia veneranda*, dice, *non è la longevità né si calcola dal numero degli anni, poiché, aggiunge, la canizie per gli uomini consiste nella sapienza e un'età senile è una vita senza macchia*», trad. SANTANIELLO 1992: 401), che riprende, a sua volta, *Sap* 4, 9 *senectus enim venerabilis est non diuturna, neque annorum numero computata: cani autem sunt sensus hominis et aetas senectutis vita immaculata*, in cui *sensus* è usato come sinonimo di “sapienza”. Cfr. anche *carm.* 28, 176 (CSEL 30, 299, 276) *ut simul et nova vita sit et prudentia cana*, espressioni che designano, rispettivamente, il Nuovo e il Vecchio Testamento. Che *sensus* abbia il valore di “sapienza” lo conferma, oltre ai LXX *Sap* 4, 8 *πολιὸν δὲ ἐστὶν φρόνησις*, Hier. *in Es.* 2, 3, 2 (CChL 73, 43, 39) *canities hominum sapientia est*.

La traduzione del passo è, dunque, la seguente: “Aproniano, giovane d'età, ma vecchio per la canuta sapienza”. Da respingere anche la traduzione di CIENFUEGOS 2005: 244 “Aproniano por su edad un muchacho, pero en sus canos sentimientos un anciano”, il quale, pur accogliendo la congettura *canis* di Wiman, legge nel passo un riferimento alla castità di Aproniano, senza tener conto del valore che *sensus* assume in *Sap* 4, 9.

212-219 veteri ... nobilem ... clariorem ... veteris ... novi ... vetus ... novus ... prisco ... inlustris ... principe ... primi: la serie di attributi presenti in questi versi serve a creare un'opposizione tra vecchio e nuovo in termini di nobiltà e di primato. Coloro che in passato erano illustri e primeggiavano secondo una logica esclusivamente terrena, vengono rinnovati *in melius*, in virtù dell'adesione al messaggio cristiano.

Da mettere in evidenza come, ai vv. 214-215, ricorrano quattro volte, nel giro di due versi, due aggettivi indicanti il vecchio (*veteris / vetus*), cioè la gloria romana antico-pagana e due aggettivi indicanti il nuovo (*novi / novus*), vale a dire la *renovatio* operata dal cristianesimo, disposti tra loro in modo da formare un parallelismo.

212-213: l'esaltazione della superiorità della condizione spirituale di un personaggio rispetto alla sua condizione terrena rientra nella topica panegiristica: cfr. Plin. *paneg.* 70, 2 *qui generis tui claritatem virtute superasti*. Il motivo è ripreso quindi dagli autori cristiani e ricorre, ad esempio, nell'epitafio di Paola, Hier. *epist.* 108, 1 (CSEL 55, 306, 5 ss.) *Nobilis genere sed multo nobilior sanctitate, potens quondam divitiis, sed nunc Christi paupertate insignior*.

219 in principe urbe: Roma è la città *princeps* già in Hor. *carm.* 4, 3, 13 *Romae, principis urbium*.

220-223: un riferimento a un discendente di Valerio, primo console di Roma, è contenuto in Hor. *serm.* 1, 6, 12-14 ... *contra Laevinum, Valeri genus, unde Superbus / Tarquinius regno pulsus fugit, unius assis / non umquam pretio pluris licuisse...* (... al contrario un Levino, discendente da quel Valerio per cui dovette fuggire, scacciato dal trono, Tarquinio il Superbo, non fu mai stimato più di un quattrino...). Paolino e Orazio sottolineano il grande merito di Valerio, cioè l'aver posto fine alla monarchia, ricorrendo a simili espressioni: nel Venosino si legge *Tarquinius Superbus regno pulsus fugit*, il Nolano ricorre all'ablativo assoluto *pulsis regibus*. Lo scarto si verifica nella caratterizzazione dei discendenti del primo console: il discendente di Valerio di cui parla Orazio, Levino, non è stato all'altezza della fama del suo avo, mentre il discendente di cui parla Paolino, Piniano, ha addirittura superato il progenitore. In conseguenza di ciò, il poeta delle satire mette l'accento sulla figura di Levino (*contra Laevinum, Valeri genus*), come per far risaltare che l'uomo, nella sua mediocrità, costituisce un caso unico all'interno di una stirpe illustre; Paolino si sofferma sulla figura del progenitore (*Ille Valerius...auctor ultimus*), quasi a suggerire che la gloriosa tradizione familiare, che proprio da Valerio ha avuto inizio, non si è interrotta, anzi è stata perfezionata nel suo discendente Piniano.

220 consulari stemmate / primus ... tenens: l'aggettivo *primus* si riferisce sia al precedente *consulari stemmate* sia al successivo *nomen in fastis tenens*.

Per *consulari stemmate*, nel significato di "stirpe consolare", cfr. *carm.* 33, 7 (CSEL 30, 339, 7) *et consulari Baebianus sanguine*.

224 auctor ultimus: espressione solenne per designare l'antenato, la stessa che connota Saturno, in Verg. *Aen.* 7, 49 ... *Saturne ... tu sanguinis ultimus auctor*.

227 atro ... inferni lacu: la giuntura *lacus inferni* è mutuata da Verg. *Aen.* 3, 385 *Inferni que lacus Aeaeaeque insula Circae*, dove indica il lago d'Averno. Il sostantivo *lacus* in unione all'aggettivo *ater* si trova in Sil. Ital. 5, 620 *lacus ater in altis / sublatus montes et sede excussus avita / lavit Tyrrhenas ignota aspergine silvas*.

Nel passo paoliniano il *lacus inferni* designa la sede delle anime che sono vissute nell'errore. Tale accezione ricorre anche in Prud. *ham.* 824-828 (CChL 126, 143, 824-828) *Praescius inde Pater liventia tartara plumbo / incendit liquido, piceasque bitumine fossas / infernalis aquae, furvo suffodit Averno, / et Phlegethonte sub gurgite sanxit edaces / perpetuis scelerum poenis inolescere vermes* («Nella sua prescienza il Padre incendiò il Tartaro con piombo liquido e scavò sotto l'Averno oscuro nere come la pece per il bitume

dell'acqua infernale, e ordinò che sotto, nei gorgi del Flegetonte abitassero come castigo perpetuo vermi mordaci»), sebbene il Nolano non utilizzi espressioni che suggeriscano in maniera netta l'idea della condanna cui sono sottoposti gli avi pagani di Piniano, per una sorta di riguardo nei confronti del suo ospite. Il fatto che venga ripreso uno stilema eneadico, inoltre, induce a pensare che qui Paolino abbia voluto nobilitare la figura di Publicola.

Il valore che assume il termine *infernus* non è sempre univoco: esso può indicare, negli autori cristiani, tanto il luogo in cui sono destinate le anime malvage (cfr., ad esempio, Comm. instr. 2, 28, 8 (CChL 128, 62, 8) *Bullit in inferno rumoribus ipsa Gehenna*), tanto il luogo che accoglie tutti i defunti e che comprende anche il Tartaro o la Geenna. In questo caso, per indicare l'inferno come destinazione dei soli peccatori, l'autore specifica: cfr. epist. 13, 16 (CSEL 29, 97, 19) *in tartaro, hoc est in inferno inferiore*).

228 fidei ... lumine: Paolino usa il poetico *lumen* per *oculi*, come, ad esempio, in *carm.* 17, 167-168 (CSEL 30, 89, 167-168) *Qui deum cernit solidae fidei / lumine Christum*, per cui cfr. KIRSTEIN 2000: 173. Da notare l'utilizzo, dettato essenzialmente da ragioni metriche, dell'aggettivo (*fidei*) in luogo del genitivo (*fidei*). Il fenomeno consistente nell'utilizzo dell'aggettivo al posto del nome in genitivo è diffuso nel tardoantico (cfr. Hofmann 1980: 327) ed è analizzato, per quel che riguarda Paolino, da Kraus 1918: 70-73. Le ragioni che spingono il poeta a usare l'aggettivo non sono di ordine esclusivamente metrico, ma sembrano rispondere a un bisogno di *variatio*: ad esempio, nel *carm.* 17, scritto in strofe saffiche, al v. 286 (CSEL 30, 167, 286) *pectus haeremus laqueo fidei* ricorre l'aggettivo, al v. 167-168 (CSEL 30, 163, 167-168) ricorre, nella stessa sede, il sostantivo: *qui deum cernit solidae fidei / lumine Christum*. Da notare che il genitivo *fidei* presenta la *e* lunga (cfr. KIRSTEIN 2000: 126), tratto che il Nolano ha in comune con Ennio e i poeti arcaici (cfr. Huemer 1903: 16-17).

230-238

L'antenato di Piniano, Valerio Publicola, ha operato rettamente proprio perché la Provvidenza aveva gettato in quella stirpe i semi che poi porteranno il frutto più maturo in Piniano stesso. Per far sì che quei *semina lucis* potessero agire, fu necessario che Publicola, anche se non conobbe la Rivelazione, si limitasse ad operare secondo la legge naturale scritta nel cuore di ogni uomo.

Il passo contiene echi agostiniani, ravvisabili sia nel riferimento alla dottrina delle ragioni seminali (v. 235 *lucis ... semina*) sia nell'accento al concetto di *lex naturalis* (v. 238 *lege naturae*). Le *rationes seminales* (l'espressione è usata dallo stesso Agostino in *de Gen. ad litt.* 9, 17, 32 [CSEL 28, 291, 22]) possono concepirsi, appunto, come dei semi nei quali è già presente l'essere che si svilupperà in futuro. Aug. *de Gen. ad litt.* 5, 23, 44 (CSEL 28, 167, 14-21) usa la metafora del seme e dell'albero per spiegare questo concetto: *Consideremus ergo cuiuslibet arboris pulchritudinem in robore, ramis, frondibus, pomis: haec species non utique repente tanta ac talis est exorta, sed quo etiam ordine novimus. Surrexit enim a radice, quam terrae primum germen infixit ... Porro illud germen ex semine: in semine ergo illa omnia fuerunt primitus, non mole corporeae magnitudinis, sed vi potentiae causali* («Consideriamo dunque la bellezza di un albero qualunque nel suo tronco, nei suoi rami, nelle sue foglie e nei suoi frutti; questa forma non è certo uscita

all'improvviso dalla terra tale e quale in tutta la sua grandezza, ma piuttosto in seguito ad un processo di crescita che ci è noto. Esso infatti spuntò da una radice che un germe aveva piantato precedentemente nella terra ... Il germe inoltre proveniva da un seme: nel seme dunque erano originariamente tutti quegli elementi non già quanto alle dimensioni della loro massa corporea, ma come una forza e una potenza causale»). L'Ipponense conclude affermando che una delle due proprietà delle ragioni seminali è proprio quella di agire nel corso ordinario della natura: cfr. *ibid.* 6, 14, 25 (CSEL 28, 189, 16-19) *Restat ergo ut ad utrumque modum habiles creatae sint sive ad istum quo usitatissime temporalia transcurrunt sive ad illum quo rara et mirabilia fiunt, sicut Deo facere placuerit quod temporis congruat* («Si deve dunque concludere che quelle ragioni sono state create per effettuare la loro causalità nell'uno e nell'altro dei due modi: sia in quello secondo il quale ordinariamente si sviluppano in periodi appropriati di tempo gli esseri temporali sia in quello secondo il quale avvengono fatti rari o straordinari come piacerà di compierli a Dio e come si conviene alle circostanze»).

La legge della natura, che è il principio basilare comune a tutti gli uomini di tutte le epoche e di tutti i luoghi, trova espressione nella cosiddetta “regola d’oro”, che prescrive di non fare agli altri ciò che non si vuole per se stessi: cfr. *Aug. contr. Faust.* 15, 7 (CSEL 25, 432, 1-2) *ipsa naturali lege, quam iniuste alteri facias, quod tibi ab altero fieri non uis, aduertis*. La formulazione di questo concetto rimonta a Rm 2, 14-15: *cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt eiusmodi, legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis testimonium reddente illis conscientia ipsorum*. Tuttavia Agostino precisa che, per essere virtuosi, non basta non fare esteriormente agli altri ciò che non si vuole sia fatto a se stessi, ma occorre anche che ciò sia compiuto con una “volontà buona”, in quanto partecipe della grazia divina. Tali concezioni venivano espresse da Agostino in *contr. Iul.* 4, 3, 25 (NBA 18.1, 692), in risposta al vescovo pelagiano che adduceva esempi di antichi Romani virtuosi per giustificare la sufficienza del libero arbitrio.

230 ardui: l'attributo, che hail valore di *erectus*, *saepe nota nobilitatis* e di *in alto positus* (cfr. *ThLL* 2, 492-493) viene usato in riferimento agli dèi già nella tradizione classica: cfr. Verg. *Aen.* 10, 3 *divum pater atque hominum rex / sideream in sedem, terras unde arduus omnis*, connota, negli autori cristiani, il Creatore: cfr. Prud. *cath.* 11, 50 (CChL 61, 126, 50) *creator arduus* e Cypr. Gall. *Ies.* 549 (CSEL 23, 176, 549) *deus arduus*.

232: successionum mysticarum: le generazioni di coloro che operano il bene sono dette *mysticae*, in quanto in esse si manifesta l'azione di Dio. Come osserva SCIAJNO 2008: 118, l'aggettivo indica che “dietro a ogni fenomeno terreno si cela un sovrasenso spirituale e la volontà imperscrutabile di Dio che agisce negli uomini attraverso processi arcani”. In *carm.* 15, 65 (CSEL 30, 54, 65) è definita *mystica* la stirpe di Felice, poiché “significa l'innesto sull'albero genealogico della *plebs dei*. Il santo non poteva avere patria diversa da quella che generò i patriarchi, i profeti e gli apostoli” (cfr. LUONGO 1992: 53 ss.).

233 pios stupemus ... filios: i verbi che indicano uno stato d'animo e che sono normalmente intransitivi, nella lingua poetica possono essere costruiti con il complemento oggetto della cosa, più raramente della persona. Il fenomeno è attestato a partire da Verg. *Aen.* 2, 31 *pars stupet innuptae donum exitiale Minervae*: cfr. KÜHNER 1976⁵: 263.

234-236 tamen ... sitis: il periodo è costruito sull'opposizione luce/tenebra. Il fatto che la luce sia brillata nel mondo pagano, avvolto dall'oscurità, è richiamato anche dalla disposizione dei versi: i vv. 234 e 236, incentrati sul tema dell'oscurità che dominava prima della Rivelazione (*in tenebris; in tempore noctis*), racchiudono il verso in cui si menziona l'eccezione rappresentata da Valerio Publicola, verso incentrato sull'immagine della luce (*lucis emicasse semina*).

L'immagine della sete costituisce un riferimento scritturale. Nella Bibbia essa designa l'assenza di Dio, che è l'unico in grado di placare l'arsura dell'uomo: cfr., ad esempio, *Ps* 41, 3 *sitivit anima mea ad Deum fortem* e *Psalm* 62, 2 *ad te de luce vigilo sitivit in te anima mea*.

La metafora della sete per indicare la lontananza da Dio del popolo ebraico è di origine biblica: cfr. *Is* 65, 13 *propter hoc haec dicit Dominus Deus ecce servi mei comedent et vos esurietis ecce servi mei bibent et vos sitietis*. Essa è ripresa dagli autori cristiani, in chiave anti giudaica: cfr., ad esempio, Tert. *adv. Iud.* 13, 15 (CChL 2, 1388, 86-91) *Indubitate non recipiendo Christum, fontem aquae vitae, lacus contritos coeperunt habere, id est synagogas in dispersiones gentium, in quibus iam spiritus sanctus non immoratur, ut in praeteritum in templo commorabatur ante adventum Christi, qui est verum Dei templum. Nam et istam sitim divini spiritus eos passuros dixerat propheta Esaias, dicens: "Ecce qui serviunt mihi, manducabunt, vos autem esurietis; servientes mihi potabuntur, vos autem sitietis, et a contrubulatione spiritus ululabitis"* («Senza dubbio, non accogliendo Cristo, fonte di acqua viva, cominciarono ad avere delle cisterne logore, cioè le sinagoghe nella dispersione delle genti, nelle quali lo spirito santo non era presente, come in passato si trovava nel tempio prima dell'avvento di Cristo, che è il vero tempio di Dio. Infatti il profeta Isaia aveva detto che essi avrebbero patito la sete del divino spirito, dicendo: "Ecco, coloro che mi servono, mangeranno, voi invece avrete fame; coloro che mi servono berranno, voi invece avrete sete e manderete gemiti per per il turbamento dello spirito"»).

Lo stilema *antiquae noctis*, usato per indicare il tempo precedente la Rivelazione, si ritrova in Paolino per la prima volta e conosce, in seguito, una certa diffusione. Esso indica, in genere, lo stato di coloro che non videro la resurrezione del Cristo, "vera luce": cfr. Leo M. *serm.* 66, 3 (PL 54, 367) *Verae luci, antiquae noctis cessit obscuritas. Invitatur ad paradisi divitias populus Christianus, et cunctis regeneratis ad amissam patriam patefactus est reditus, si nemo sibi illam viam facit claudi, quae fidei latronis potuit aperiri*.

237-238 probata voluntas: Paolino sembra spingersi oltre rispetto ad Agostino riguardo al problema della virtù dei pagani: utilizzando la giuntura *probata voluntas* sembra discostarsi dalle concezioni del Vescovo di Ippona, il quale ritiene che la "buona volontà" non derivi dalle creature, ma da Dio (cfr. Aug. *civ.* 12, 9 [CChL 48, 363, 25-27] *profecto et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adiutorio Creatoris, habere non possent*) e appartiene solo a coloro che hanno in sé la grazia. È tuttavia opportuno non esagerare le posizioni teologiche del Nolano, muovendo da queste affermazioni, che possono rispondere esclusivamente a una finalità encomiastica. Sui rapporti di Paolino col pelagianesimo, cfr. SANTANIELLO 1992: 70-78, che ribadisce l'estraneità del Nolano alle dottrine di Pelagio (nella scia di FABRE 1949: 88-92) anche se Paolino fu senz'altro esposto all'eresia pelagiana, che interessò, peraltro, alcuni cristiani di Nola (cfr. Aug. *epist.* 186, 8,

29 [NBA, 23, 110]), a causa dei suoi contatti con i sostenitori di quella dottrina (per un'analisi dei rapporti tra Paolino e Pelagio affrontata dal punto di vista sociale, cfr. P. BROWN, *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, tr. it. G. Fragnito Torino, 1975, 173-196): si può ricordare, a titolo di esempio, l'amicizia di Paolino con Giuliano d'Eclano, vescovo pelagiano, per il cui matrimonio con Tizia il Nolano compose anche un epitalamio (*carm.* 25).

239-265

Paolino si propone di spiegare, in maniera dettagliata, perché Piniano somiglia, nel modo di agire, all'avo Valerio Publicola (vv. 239-240). Come il primo console della repubblica romana riuscì a ridare la libertà ai suoi concittadini, dopo la tirannia (240-243), così Piniano ha liberato innanzitutto se stesso dalla schiavitù del peccato e, in virtù della sua militanza cristiana, ha esteso l'opera di affrancamento anche ai suoi servi (244-257). Ma Piniano – afferma implicitamente Paolino – ha addirittura superato l'antenato: questi, infatti, liberò una sola e piccola città, mentre Piniano offre il proprio aiuto in tutto il mondo (cioè in tutte le sue tenute sparse in diverse zone) ed è benigno sia verso coloro che sono direttamente al suo servizio sia verso gli estranei. Tale servizio si concretizza nel riscattare i prigionieri per debiti, mediante le sue “sante ricchezze” (257-265).

241 quondam ... nunc: l'uso ravvicinato di questi due avverbi dal significato antitetico serve da un lato a sottolineare il carattere tipologico e provvidenziale delle vicende di Publicola e Piniano, dall'altro a conferire all'enunciato un effetto straniante e paradossale, dal momento che si parla, appunto, dell'azione di Dio nella storia che non si lascia spiegare ricorrendo a categorie esclusivamente umane.

243 regna dura: i *dura regna*, nella tradizione classica, sono quelli dell'Ade: cfr. Verg. Aen. 6, 566 *Gnosius haec Rhadamanthus habet durissima regna* e [Tib.] 3, 20-21 *parcite, pallentes undas quicumque tenetis / duraque sortiti tertia regna dei*. Circa il valore che assume, nella tradizione cristiana, l'oltretomba pagano, cfr. commento al v. 227. In questo luogo, lo stilema assume una sfumatura peggiorativa (diversamente da quanto notato per la giuntura *inferni lacu* di v. 227), in quanto Paolino riprende un'espressione indicante l'oltretomba, associandola al concetto di tirannia politica e caricandola di un significato che rimanda all'idea di morte spirituale e di peccato (per il concetto di *regnum*, cfr. il commento al v. 8).

243-244 vindicandibus civibus ... in libertatem: l'espressione ha un significato politico e indica generalmente la restituzione della libertà repubblicana: cfr. Caes. *bell. civ.* 1, 22 *ut se et populum Romanum paucorum factione oppressum in libertatem vindicaret*; Cic. *fam.* 2, 5 *rem publicam adflictam et oppressam in veterem dignitatem et libertatem vindicaturus sum*. In Paolino l'opera di liberazione svolta da Publicola è vista come prefigurazione della libertà spirituale (cfr. v. 250 *casta libertas*) che il suo discendente, Piniano, raggiunge per se stesso e dona ai suoi

243 supremus: nel duplice valore di *summus dignitate* ed *extremus, ultimus* (cfr. *Forc.* 4, 571): per quest'ultima accezione, cfr. v. 224.

244 nepotis huius ortum praetulit: il verbo, nel latino cristiano, acquista spesso il significato di “prefigurare”: cfr., ad esempio, Tert. *bapt.* 12, 7 (CChL 1, 288, 38-39) *navicula ... figuram ecclesiae praeferbat.*

245-249: nel giro di cinque versi Paolino ripete per quattro volte il concetto della liberazione di Piniano dalla schiavitù del peccato: *servitutem depulit; corporis victor sui; pulsoque regno diaboli; peccati iugum ... terit.* Per “l’essenza ripetitiva” della poesia del Nolano, cfr. commento ai vv. 145-164.

245 persequens: il verbo è usato generalmente in riferimento ai cristiani che vengono perseguitati (cfr. *ThLL* 10, 1696). In Paolino la prospettiva è ribaltata in quanto è lo stesso Piniano a divenire persecutore della superbia.

245 superbiam: il termine costituisce un richiamo all’opera dell’antenato di Piniano, Publicola, che scacciò Tarquinio il Superbo.

247 corporis victor: l’espressione è utilizzata già in *carm.* 17, 162 (CSEL 30, 82 162), in cui il poeta costruisce un *Wortspiel* tra il sostantivo *victor* e il nome del destinatario di quel carne, Niceta di Remesiana *Tuque, Niceta, bene nominatus / corporis victor*, (cfr. KIRSTEIN 2000: 170).

248 pulsoque regno diaboli: l’espressione, che designa lo sforzo continuo di Piniano di scacciare da sé la tirannia del peccato, richiama quella di v. 222 *pulsis regibus*: la lotta politica, cui seguì il primo consolato repubblicano, formato da Bruto e Publicola, diventa anticipazione della lotta spirituale di Piniano, console cristiano.

Da notare la sineresi tra le vocali *i* e *a* del sostantivo *diaboli*: il nome è dunque trisillabo, come in *carm.* 22, 145 (CSEL 30, 193, 145) *qui tamen aut non est aut si est diabolus ipse est.* In *carm.* 19, 528 (CSEL 30, 136, 528) il sostantivo è quadrisillabo: *Pertimui, fateor, ne forte diabolus illa.* In *carm.* 24, 597 (CSEL 30, 226, 528) ricorre, invece, la variante con assimilazione *zabulus*. Cfr. HUEMER 1903: 18.

250 casta: ha qui il significato di *sanctus*. Cfr., ad esempio, Prud. *psych.* 640 (CChL 126, 172, 640) *Agmina casta super vultum sensere tonantis.*

252 consulatum militans: il verbo può essere costruito anche transitivamente, come si legge in *ThLL* 8, 967: cfr. ad esempio, Hor. *epod.* 1, 23 *Libenter hoc et omne militabitur / bellum* e Lact. *inst.* 7, 27, 16 (CSEL 19, 672, 1) *infatigabilem militiam ... militemus.*

252-253 consulatum ... consulens: la figura etimologica sottolinea ulteriormente l’opera meritoria di Piniano che, come *consul* cristiano, provvede a riscattare, utilizzando le sue stesse sostanze, gli schiavi per debiti.

254 redemptionis opere: l’espressione è volutamente ambigua. L’opera di redenzione di cui si parla, infatti, corrisponde al riscatto dei prigionieri per debiti, ma il termine *redemptio* adombra anche un significato spirituale, più profondo: Piniano libera sia coloro che sono schiavi per debiti (versando, appunto, il denaro per riscattarli) sia coloro che sono schiavi del peccato, annunciando loro il Vangelo, *opus redemptionis* inaugurato da Cristo.

257-261: la superiorità di Piniano su Publicola concerne sia il piano spirituale sia il piano spaziale: ciò che Publicola compiva in una sola e piccola città, la Roma dei primi anni, Piniano lo estende a varie città del mondo; e mentre l’antenato liberava solo i concittadini, il coniuge di Melania Iuniore aiuta sia i suoi sia gli stranieri.

MIGNE 1861 (PL 61, 582 nota j) propone di accostare il passo, in considerazione delle concordanze verbali e tematiche (i primi anni della Roma repubblicana), a Flor. 1, 9 *Liber*

iam hinc populus Romanus prima adversus externos arma pro libertate corripuit, mox pro finibus, deinde pro sociis, tum gloria et imperio, lacessentibus adsidue usque quaque finitimis. Anche l'epitomatore parlando dell'*adulescentia* di Roma, fa menzione di *exterae gentes*, alle quali, però, l'Urbe muove guerra, con lo scopo di dominarle; il popolo romano, definito *liber* dalla tirannia, porta la schiavitù presso altri popoli, per tutelare la propria libertà, in una sorta di guerra preventiva; Piniano, invece, ha liberato se stesso e offre la propria opera anche per la liberazione degli altri. È significativo, in questo contesto, che Paolino usi l'aggettivo *benignus*, per designare l'atteggiamento rivoluzionario con cui i cittadini della Roma cristiana si avvicinano allo straniero, diversamente dai loro progenitori.

260 diverso in orbe: la *iunctura* risale a Ov. *her.* 13, 149 *Dum tamen arma gerens diuerso miles in orbe / quae referat vultus est mihi cera tuos* («Mentre tu porterai le tue armi in diverse parti del mondo, io ho un'immagine di cera che riproduce il tuo volto»): sono le parole che Laodamia rivolge a Protesilao, allorché questi sta per partire come soldato. Lo stilema designa in ovidiouna militanza in armi, in Paolino la militanza diviene spirituale, in quanto designa l'opera di riscatto di coloro che sono oppressi dai debiti intrapresa da Piniano, che è mosso da carità cristiana.

263 sanctis opibus: sebbene Paolino conduca una vita ascetica all'insegna della povertà, nei suoi scritti non affiora mai il disprezzo o la condanna aprioristica nei confronti dei beni materiali. Nella lettera a Pammachio (*epist.* 13, 20 [CSEL 29, 101, 1]), scritta nell'inverno del 396-397, per consolare l'uomo per la dipartita della moglie, ad esempio, si legge che non sono le ricchezze in sé, ma l'uso sbagliato che di esse si fa a rendere colpevole l'uomo: *Denique ut scias non divitias sed homines pro earum usibus esse culpabiles, lege sanctos patres Abraham et Iob Deo de opibus suis amicos factos* («Infine, per comprendere che non le ricchezze, ma gli uomini sono in colpa o graditi a Dio, a seconda dell'uso che ne fanno, leggi come i santi padri Abramo e Giobbe divennero cari a Dio, proprio con le loro ricchezze», trad. SANTANIELLO 1992: 431). Vengono, quindi, citati degli esempi di *boni divites* del Vecchio Testamento che non si attaccarono alle loro ricchezze, ma seppero usarle in favore del prossimo.

Specularmente, il povero è considerato il *patronus* spirituale del suo benefattore, dal momento che, attraverso l'elargizione delle proprie ricchezze ai bisognosi, nei quali si nasconde Cristo stesso, il ricco acquista la gloria futura (cfr. *epist.* 32, 21 [CSEL 29, 295, 19-21] *Commodemus ergo securi nunc et in pauperibus suis Christo, ut ex eius abundantia in eisdem gloria participare possimus*, «Adesso dunque prestiamo tranquillamente al povero e a Cristo, nei suoi poveri, per poter partecipare della sua gloria, che in essi abonderà», trad. SANTANIELLO 1992: 271). È il motivo, diffuso nei Padri, del «“prestito” che il ricco concede al bisognoso attraverso la carità, che rappresenta un *depositum* presso il banco divino, che sarà restituito moltiplicato (*epist.* 13, 23 [CSEL 29, 104, 1-14])». Cfr. PRETE 1987: 125.

265 absoluit ... de catena feneratoris: lo stesso verbo è utilizzato al v. 189, a proposito della liberazione spirituale di Paolino, operata attraverso l'intercessione di Felice; al v. 265 si parla della liberazione degli indebitati, compiuta da Piniano.

266-271

Chiusura della sezione in giambi: Paolino ribadisce il ruolo che gli illustri pellegrini ricoprono nei confronti di Felice (quello di ospiti per sempre) e nei suoi stessi confronti (quello di compagni nell'offrire il dono votivo all'Altissimo).

Nei vv. 268-271 il poeta, nel presentare la lode unanime che i due ospiti canteranno con lui, accenna al motivo della concordia e dell'unità che permea la sezione in distici elegiaci.

266 in suo sinu abditos: la giuntura, che designa l'affetto con cui Felice accoglie i propri ospiti offrendo loro riparo, ricorre in Verg. *catal. Priap.* 4, 1-3 *Silente nocte candidus mihi puer / tepente cum iaceret abditus sinu* («Nella notte silenziosa, quando un candido fanciullo giaceva al riparo nel tiepido grembo»). Nel passo dell'*Appendix Vergiliana*, tuttavia, il contesto è marcatamente osceno: il poeta si lamenta con Priapo di averlo privato dei piaceri amorosi, che egli avrebbe voluto condividere con un “candido fanciullo” che giaceva con lui.

Sull'immagine del “grembo” e sul suo valore archetipico, indicante sicurezza e rifugio, vd. il commento al v. 87.

268 sempiternos hospites: l'aggettivo, riferito a persone, è attestato in Plaut. *most.* 247 *amicum sempiternum*. Paolino si scosta, dunque dalla consuetudine dei poeti cristiani a lui precedenti, per i quali *sempiternus* non è mai riferito agli uomini, ma allo Spirito (cfr. Prud. *cath.* 4, 14 [CChL 126, 19, 14] *regnat spiritu ille sempiternus*) o agli angeli (cfr. Prud. *perist.* 10, 540 [CChL 126, 348, 540] *cum sempiternis permanebunt angelis*).

269 adiutoribus: il termine, nel significato generico di “aiutante”, in questo caso “aiutante” nella preghiera. Con questo stesso valore il vocabolo è presente in Plin. *epist.* 6, 9, 2 *precum tuarum minister, adiutor, particeps ero* e 4, 15, 13 *si precibus meis ... adiutor accesseris*.

270-271 trium ... / ... trium: l'immagine può essere considerata un'allegoria trinitaria. Gli elementi dei due versi, che insistono sul motivo dell'unità dei tre uomini, pur nelle loro singole individualità, sono disposti chiasticamente: agli estremi il numero “tre” (*trium ... trium*), in posizione mediana le espressioni che evidenziano la concordia e l'unità (*sub una voce / uno loquente spiritu*). Da notare la ridondanza espressiva (il secondo verso raddoppia il *trium sub una voce* del primo verso): essa contribuisce a potenziare il concetto.

Solo tre persone, dunque, Paolino, Aproniano e Piniano, occupano un ruolo di primo piano nell'intonazione del canto di lode: le altre si uniranno a loro (cfr. v. 279 *et plures coeunt in tribus his animae*). Questa scelta numerica avvicina Paolino a Origene: l'Alessandrino, infatti, parlando dei benefici che apporta la preghiera fatta in unità di intenti, sostiene che solo due o tre individui, sulla terra, possano accordarsi nel nome di Cristo, in modo da partecipare della sinfonia derivante dalla musica divina ed essere così esauditi nelle loro richieste: cfr. Orig. *in Matth.* 14, 1 (GCS 10, 273, 13-23) εἴτ' ἐπιδιηγούμενος ὁ Λόγος τὸ 'συμφωνεῖν ἐπὶ τῆς γῆς δύο', ὅτι ταῦτόν ἐστι τοῦτο τῷ συμφωνεῖν τῷ Χριστῷ, ἐπιφέρει τὸ 'Οὗ γάρ εἰσι δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἕμὸν ὄνομα.' Οὐκοῦν οἱ συνηγμένοι εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ ὄνομα δύο ἢ τρεῖς, οἱ συμφωνοῦντές εἰσιν ἐπὶ γῆς οὐ μόνον δύο, ἀλλ' ἐσθ' ὅτε καὶ τρεῖς («In seguito il Logos, spiegando che le parole *se due si accordano sulla terra* (Mt 18, 19)

equivalgono a essere in accordo col Cristo, aggiunge: *dove infatti due o tre sono uniti nel mio nome (Mt 18, 20)*. Due o tre riuniti, uniti nel nome di Cristo, sono pertanto coloro che si accordano sulla terra: non solo in due, ma a volte anche in tre», trad. SCOGNAMIGLIO, 1998 (2): 104). A proposito della concordia nella preghiera in Origene, cfr. PERRONE 2011: 350-351.

Dopo aver spiegato che l'armonia può nascere solo fra due o tre persone concordi tra di loro, Origene evoca degli esempi biblici di *sumfwni/a* realizzata fra tre individui: vengono citati Pietro, Giacomo e Giovanni, ai quali Cristo mostrò la sua gloria, nella Trasfigurazione (Mt 17, 1), quindi si menzionano Paolo, Silvano e Timoteo, che istruiscono, attraverso una lettera, i Tessalonicesi e i tre figli di Core (cfr. Ps 41, 1 ed Es 6, 24): cfr. Orig. in *Matth.* 14, 1 (GCS 10, 273, 29-31; 274, 13-28) Τάχα δὲ καὶ τὴν συμφωνίαν οὐδὲ ὀλίγοι, ἀλλὰ δύο ἢ τρεῖς συμφωνοῦσιν, ὡς Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης ...καὶ τρεῖς δὲ συνεφώνησαν, ὅτε Παῦλος, καὶ Σιλουανὸς, καὶ Τιμόθεος ἐπαίδευσεν δι' Ἐπιστολῆς Θεσσαλονικεῖς. Εἰ δὲ καὶ ἀπὸ τῶν Παλαιῶν Γραμμάτων δεήσει παραστήσαι τοὺς συμφωνήσαντας ἐπὶ γῆς τρεῖς, ὡς εἶναι τὸν Λόγον ἐν μέσῳ αὐτῶν ἐνοῦντα αὐτοὺς, ἐπίστησον τῇ ἐπιγραφῇ τῶν Ψαλμῶν, ὡς τῇ τοῦ μα', οὕτως ἐχούσῃ· Ἐἰς τὸ τέλος εἰς συνέσιν τοῖς υἱοῖς Κορέ.¹ Τριῶν γὰρ ὄντων υἱῶν Κορὲ, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν τ' Ἐξόδῳ εὔρομεν ... («Ma neanche in pochi, forse, realizzano tale sinfonia; ma saranno appena due o tre, come Pietro, Giacomo e Giovanni ... e concordi in tre erano Paolo, Silvano e Timoteo, nell'inviare istruzioni ai Tessalonicesi mediante un'epistola. Ma, se partendo dalle Antiche Scritture, ci sarà da presentare tre che si siano messi d'accordo sulla terra, sì da essere il Logos in mezzo a loro per unirli, rifletti sui titoli dei Salmi. Ecco che cosa dice il titolo del quarantunesimo: *Per la fine. Al consenso dei figli di Core*. I figli di Core erano tre e i loro nomi li abbiamo trovati nel libro dell'Esodo ...», trad. SCOGNAMIGLIO 1998 (2): 105-106).

Paolino ha conosciuto senz'altro l'opera origeniana, se non in lingua originale (il problema delle fonti greche del Nolano è tuttora aperto, come conclude JUNOD-AMMERBAUER 1975: 51 n. 153), almeno nelle versioni latine: Girolamo, ad esempio, nel 384, aveva già tradotto le *Omellerie su Geremia, Ezechiele, Isaia e sul Cantico*. Il principale mediatore della fruizione di Origene potrebbe essere, però, Rufino, legato al Nolano da profonda amicizia (cfr. *epist.* 28, 5) e autore delle traduzioni del *Periarchon*, delle *Omellerie sulla Genesi, sull'Esodo, sul Levitico, su Giosuè* e i *Giudici*, tutte completate prima del 404 (cfr. SALVATORE 1982: 254n. 5). Va però ricordato che Paolino avrebbe potuto recepire spunti dell'Alessandrino anche attraverso il patrimonio comune della letteratura patristica, in particolare Ambrogio (cfr. SALVATORE 1982: 254 n. 4).

Quanto al *Commento a Matteo*, possediamo il testo greco dell'opera limitatamente ai libri 10-17, mentre la versione latina, di autore ignoto, si affianca al testo originale dal libro 12, 9 fino alla conclusione (cfr. PERRONE 2011: 329).

270 votum dedico: il verbo *dedico* è raro nei *Carmi*. È utilizzato, nel significato di "consacrare edifici sacri", in *carm.* 27, 357 (CSEL 30, 259, 357) *perfecta sacerdos dedicet* e 28, 187 (CSEL 30, 299, 187) ... *gemina antistes gerit illic munera Christi: / in geminos adytum uenerabile dedicat usus, / castifico socios pia sacramenta lavacro* («...ivi il

vescovo compie il duplice dono di Cristo: consacra il venerando recesso per due usi, unendo i sacri misteri col lavacro purificatore», trad. RUGGIERO 1996: 307).

L'aggettivo è mutuato dal cerimoniale pagano e fa parte di quei termini rifunzionalizzati dal Paolino: cfr. SKEB 1997: 159

Il sostantivo *votum*, da intendersi nel senso di "promessa" si trova, nel Nolano, in unione al semplice *dicare*: cfr. *carm.* 13, 7-9 (CSEL 30, 44, 7-9) ... *tria tempore longo / lustra cucurrerunt, ex quo sollemnibus istis / coram uota tibi, coram mea corda dicaui* («Sono trascorsi tre lustri con lungo volgere di tempo da quando in queste celebrazioni al cospetto di tutti presentai a te i miei voti, a te pubblicamente consacrai il mio cuore», trad. RUGGIERO 1996: 215) e *carm.* 14, 45 (CSEL 30, 47, 45) *omnes / vota dicant sacris rata postibus*.

In questo contesto, il *votum* assume il significato di "preghiera", "canto di lode" e l'uso del verbo *dedico* conferisce maggiore solennità all'espressione e costituisce come la spia dell'inizio di una cerimonia sacra.

271 affectu: il sostantivo *affectus* è una di quelle voci classiche che, negli autori cristiani, si caricano di significati mistici ed esprimono il senso di piena comunione con Dio e gli uomini: cfr. Aug. *spir. et lit.* 26,46 (NBA, 17.1, 320)... *ut hoc sit pertinere ad Testamentum Novum legem Dei habere non in tabulis, sed in cordibus scriptam, hoc est, intimo affectu iustitiam legis amplecti* («...che appartenere al Testamento Nuovo vuol dire avere la legge di Dio scritta non su tavole, ma nel cuore, cioè abbracciare la giustizia della legge negli affetti intimi»).

272-343: la sezione in distici elegiaci è dedicata all'elogio degli otto pii ospiti che, con Paolino e sua moglie Terasia, formano il numero mistico di dieci. Il motivo encomiastico è strettamente collegato a quello della concordia di questi fedeli nell'elevare la lode al Signore (si susseguono circa ventuno espressioni o termini indicanti l' "unità").

Questa sezione costituisce la vivida rappresentazione della "sinfonia" esistente, a vari livelli, in questa cellula della chiesa. Il punto di partenza è l'immagine del decacordo (v. 274 *Ut decachorda sonant pulsus psalteria neruis*), le cui corde, pur avendo ognuna un suono diverso, tuttavia si fondono in modo da produrre un ritmo armonioso (v. 275 *et paribus coeunt dissona fila modis*). Il poeta utilizza l'immagine dello strumento musicale per costruire un'allegoria dapprima ecclesiologica e poi morale, in una partitura testuale ricca di spunti che rimandano a un contesto nuziale (frequenti sono i richiami all'elegia pagana, spiritualizzata in chiave cristiana), secondo una *imagerie* presente già in Origene (*in Matth.* 14).

Il melodioso concento prodotto dal decacordo rappresenta, infatti, in modo icastico, la concordia esistente tra i pii ospiti, che porta a una sublimazione delle differenze di sesso, di età e di grado di parentela, in nome della comune appartenenza a Cristo, nell'intonazione di inni di lode (cfr. vv. 328-329 *Omnes ex nobis citharam faciamus in unum / carmen diuersis compositam fidibus*).

Il raggiungimento dell'unione nella preghiera, che è unione comunitaria in Cristo e con i fratelli, ha, però, come presupposto la purezza interiore dei singoli. La rettitudine morale delle dieci persone è compendiata, alla fine della sezione, nella figura di Emilio: uomo dai santi principi, ha una posizione di rilievo all'interno del gruppo, per l'alta carica che ricopre (è vescovo, dunque ha il ruolo più alto dal punto di vista gerarchico, dal momento

che Paolino, nel 407, è ancora presbitero). Per esemplificare il concetto di purezza interiore, il poeta continua nella sua allegoria costruita sul decacordo, ma, attraverso un *Gedankensprung*, smette di considerare lo strumento nella sua totalità, per concentrarsi sul particolare della singola corda, più funzionale a un discorso morale: l'integrità di ciascun *filum*, preso singolarmente, il fatto che non presenti delle lacerazioni che influirebbero negativamente sulla qualità del suono prodotto, rimanda allo stato di grazia in cui ogni singolo vive (v. 343 *omnis enim irrupto stamine chorda canet*)

Il riferimento alla concordia musicale, figura dell'accordo dei singoli tra loro e con Dio – accordo che trova la sua più piena espressione nella preghiera comune e nella scelta della castità coniugale – la ripresa di elementi riferibili a un contesto amoroso (primo fra tutti il metro elegiaco, rifunzionalizzato in chiave cristiana) e l'accenno a una interpretazione morale sono elementi che pongono Paolino nella medesima scia di Origene.

L'Alessandrino, nel quattordicesimo capitolo del commento a Matteo, presenta la Chiesa come sinfonia, unione concorde dei singoli membri tra di loro (cfr. Orig. *in Matth.* 14, 1 [GCS 10, 276, 16-21] Καὶ κυρίως γε ἐν δύο γενικοῖς γίνεται ἡ συμφωνία, τῷ, ὡς ὠνόμασεν ὁ Ἀπόστολος, καταρτισμῷ τοῦ αὐτοῦ νοῦς, κατὰ τὸ αὐτὰ δόγματα ἔχειν νενοημένα, καὶ τὸ τῆς αὐτῆς γνώμης, κατὰ τὸ ὁμοίως βιοῦν, «Certo l'accordo non si realizza propriamente che a due fondamentali condizioni: *essere perfettamente uniti* – come dice l'Apostolo – *nel pensiero* [1Cor 1, 10] nell'avere intenti secondo le medesime verità di fede e vivere in conformità con lo stesso intento», trad. SCOGNAMIGLIO 1998 (2): 107-108) e con il Logos. La συμφωνία col Logos si manifesta nella preghiera unanime e nel conseguimento di ciò che in essa viene richiesto: cfr. *ibid.* 14, 1 (GCS 10, 272, 21-30) ... ὡς δύο μόνων μετὰ τῆς πρὸς τὴν θεϊαν μουσικὴν καὶ πνευματικὴν συμφωνίας αἴτησιν προσαγόντων τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς Πατρὶ περὶ οὐτινοσοῦν, τὸν Πατέρα διδόναι τὰ αἰτήματα τοῖς μετὰ τοῦ συμφωνεῖν ἐπὶ γῆς ... αἰτήσασιν, ἅπερ αἰτήσαιεν ἂν οἱ τὴν εἰρημένην συμφωνίαν συμφωνήσαντες («... che se solo due, in accordo con la musica spirituale e divina, presentano domanda su qualsiasi cosa al Padre celeste, il Padre concederà quanto richiesto a quelli che hanno pregato unanimi sulla terra ... per aver loro fatto unanimemente riecheggiare nella suddetta sinfonia ciò per cui avevano pregato», trad. SCOGNAMIGLIO 1998 (2): 104). Similmente Paolino accenna più volte al motivo dell'unanimità (cfr. v. 273 *unanimis pueri*, vv. 336-337 *quae cithara in nobis Christo modulante sonabit / plena perfectis sensibus harmonia*). In Paolino si fa riferimento alla preghiera corale ai vv. 272-273 *Magnificate deum mecum et sapienter honestis, / unanimis pueri, psallite carminibus* e v. 284 *princeps / agminis hymnisonis mater Avita choris*.

Origene spiega l' "accordarsi di due sulla terra" anche dal punto di vista nuziale: continuando nel suo commento a Mt 18, 19 (*si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quacumque petierint fiet illis a Patre meo qui in caelis est*) egli individua, nella scia di Taziano (cfr. SCOGNAMIGLIO 1998 (2): 109 n. 8), nell'accordo sulla terra di due individui, l'invito per le persone sposate a scegliere la castità, condizione indispensabile per il raggiungimento dell'unanimità nella preghiera: cfr. Orig. *in Matth.* 14, 2 (GCS 10, 278, 1-9) ἡδὲ καὶ ἄλλης διηγέσεως ἀψώμεθα, ἣν ἔλεγε τις τῶν πρὸ ἡμῶν,

προτρέπων ἐπὶ ἀγνείαν καὶ καθαρότητα τοὺς γεγαμηκότας· δύο γὰρ οὓς βούλεται, φησὶν ὁ Λόγος, συμφωνεῖν ἐπὶ τῆς γῆς, ἄνδρα καὶ γυναῖκα νοητέον, ἐκ συμφωνίας ἀποστεροῦντας ἀλλήλους σωματικῆς ὁμιλίας ἵνα σχολάσωσι τῇ προσευχῇ («Ma è tempo di trattare di un'altra spiegazione, esposta da uno dei nostri predecessori, che esorta le persone sposate a vivere in castità. Si devono cioè intendere i due che il Logos vuole *si accordino sulla terra* [Mt 18, 19] marito e moglie, che in base a *un loro accordo* [1Cor 7, 5] si astengano dai reciproci rapporti coniugali, per dedicarsi alla preghiera ...», trad. SCOGNAMIGLIO 1998 (2): 109). Il motivo degli sposi che si accordano in Cristo è presente anche nel Nolano, in riferimento a Piniano e Melania la Giovane, legati in Cristo in un casto vincolo: v. 294 *Nam puer hinc Melani coniunx in corpore Christi*.

Ma la “sinfonia” non ha luogo solo tra gli uomini o tra gli uomini e Dio, bensì in ogni singolo individuo, allorché le tre parti che lo compongono (corpo, spirito e anima) sono riunite in piena armonia nel Logos, “risucchiate dal divino” mediante la preghiera, che immerge in Dio ogni fedele che ha raggiunto quell’unità in se stesso: cfr. SCOGNAMIGLIO 1998 (2): 111 n. 11.

Nel *carme* 21, il vescovo Emilio viene additato come modello di armonia individuale, nel suo essere concorde in tutto con la legge di Dio (v. 341-342 *Omnibus ad vitam compositus numeris, / cuius vita sacrae concordat ad omnia legi*).

273-277 Magnificate ... labio: i versi contengono l’invito a esaltare Dio e si riallacciano ai vv. 268-270, nei quali il poeta si proponeva di innalzare la lode a una sola voce insieme con Piniano e Aproniano. Viene, quindi, introdotta l’immagine della cetra a dieci corde, per esprimere l’idea dell’unità di Paolino, Piniano e Aproniano: come la lira produce un suono armonioso, anche se è composta da dieci differenti corde, così le lingue dei tre uomini risuonano all’unisono, in modo da sembrare che la melodia sia cantata da una sola bocca.

Da notare il tono perentorio (ed epigrammatico) del distico iniziale, nel quale si può vedere un proemio all’intera sezione. I vv. 273-274 contengono, infatti, quelle che saranno le tematiche sviluppate nei versi successivi: preghiera (*magnificate; psallite*), concordia (*mecum, unanimes*), sobrietà di vita (*sapienter*).

273 magnificate: il verbo è raro negli autori classici. È attestato in Plauto, Terenzio, nella *Retorica ad Erennio* e in Plinio il Vecchio. Conosce un grande utilizzo nella Scrittura e negli autori cristiani. Cfr. *ThLL* 3, 106 e GREEN 1971: 90.

273 unanimes: nella forma di seconda classe, l’aggettivo è attestato maggiormente nella *Spätantike* (cfr. *Forc.* 4, 858). Nel periodo classico è usata molto più spesso la forma di prima classe *unanimus* (cfr. Verg. *Aen.* 7, 355 *tu potes unanimos armare in proelia fratres*). Nelle *Epistole* l’aggettivo è utilizzato di frequente come formula nelle apostrofi al destinatario, all’inizio (cfr. *epist.* 5, 1 [CSEL 29, 24, 16] *Frater uere sancte merito dilectissime et in Christo nobis unanime*) o alla fine della lettera (cfr. *epist.* 47, 2 [CSEL 29, 389, 27] *gratia dei tecum, ut est, in aeternum maneat, frater in Christo unanime*).

L'attributo si presta anche ad esprimere la profonda unità della comunità cristiana: cfr. Eph 4, 25 *sumus invicem membra* e Rom 12, 5 *ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra*.

Il motivo dell'*invicem membra* è ripreso in numerosi luoghi delle *Epistole*, per indicare l'appartenenza spirituale all'interlocutore e la comunione di entrambi con Cristo: cfr., ad esempio, *epist.* 13, 3 (CSEL 29, 86, 10-15) *Hac igitur te caritate complexus ita ueneror ut membrum Christi, ita diligo ut commune membrum meum. quomodo enim non una mens, quibus una fides? quomodo non unus animus, quibus unus deus? ac per hoc quomodo diuersum pectus sit in affectione tolerandi, quibus corpus unum est in conpage credendi?* («Dunque, abbracciandoti con questo affetto, ti venero come membro di Cristo e ti amo proprio come una parte che naturalmente mi appartiene. Infatti come è possibile che non abbiano una sola mente quelli che hanno un'unica fede? Come potrebbero non avere un solo animo quelli che hanno un solo Dio?», trad. SANTANIELLO 1992: 393). Cfr CONYBEARE 2000: 70 ss.

L'*unanimitas* cristiana, la virtù più frequentemente richiamata nei carmi (cfr. RUGGIERO 1996: 76 n. 286 e PISCITELLI 1989: 202, che analizza l'uso del sostantivo come formula epistolare per rivolgersi all'interlocutore), implica non solo comunione tra persone che si conoscono, ma che sono magari lantane, bensì anche tra persone che non si sono ancora incontrate tra loro. Paolino inizia, infatti, la sua corrispondenza con Agostino prima ancora di incontrarlo (cfr. PISCITELLI 1989: 28-34), eppure usa dei toni che farebbero pensare a una consumata frequentazione: cfr. *epist.* 6, 2 (CSEL 29, 41, 3-5) *nec mirum si et absentes adsumus nobis et ignoti nosmet nouimus, cum unius corporis membra simus, unum habeamus caput, una perfundamur gratia, uno pane vivamus, una incedamus via, eadem habitemus domo* («Né è sorprendente se, pur lontani, siamo vicini l'uno all'altro e, pur sconosciuti, ci conosciamo, dal momento che siamo membra di un solo corpo, abbiamo un solo capo, siamo inondati di una sola grazia, camminiamo lungo lo stesso cammino, abitiamo nella stessa casa», trad. PISCITELLI 1989: 105).

Tale concezione dei rapporti interpersonali supera persino la concezione classica dell'*amicitia*, che presuppone un legame reale con l'amico: cfr. Cic. *Lael.* 15 *Sed tamen recordatione nostrae amicitiae sic fruor, ut beate vixisse videar, quia cum Scipione vixerim, quocum mihi coniuncta cura de publica re et de privata fuit, quocum et domus fuit et militia communis* («Ma, tuttavia, a tal punto godo del ricordo della nostra amicizia, che mi sembra di aver vissuto beatamente perché ho vissuto assieme a Scipione, col quale ho condiviso l'impegno per le cose pubbliche e per quelle private»).

272-273 sapienter ... psallite carminibus: la giuntura *psallere sapienter* è attestata in *Ps* 46, 8 *psallite Deo nostro, psallite, psallite regi nostro, psallite, quoniam rex omnis terrae Deus, psallite sapienter*. Cfr. la ripresa di Ambr. in *Luc.* 6, 8 (SAEMO 12, 14) *docuit nos scriptura cantare grauitur, psallere spiritaliter. Docuit etiam saltare sapienter (v. l. psallere sapienter) dicente Domino ad Ezechiel: Plaudite manu, et percule pede*.

Il verbo *psallo* designa, nel suo significato originario, l'atto del pizzicare le corde di uno strumento. Per estensione, può avere anche il valore di "cantare", "inneggiare". Paolino utilizza il verbo in quest'ultima accezione, oltre che nel passo analizzato, anche in *epist.* 5, 16 (CSEL 29, 35, 17) *psallentes domino hymnis et canticis spiritalibus* (cfr.. Eph 5, 19

loquentes vobismetipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus, cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino).

Il cosrutto di *psallo* con l'ablativo di mezzo è alquanto raro: è attestato in 2 Macc 1, 30 *sacerdotes autem psallebant hymnis usquequo consumptum esset sacrificium.*

L'uso di *sapienter* e *honestis* sottende, con tutta probabilità, una larvata polemica con la musica pagana: quest'ultima, infatti, viene eseguita "in modo non intelligente", dunque senza sapienza, dal momento che i canti religiosi dei gentili accompagnano l'adorazione degli idoli: Aug. in *psalm.* 46, 9 (CChL 38, 534, 14-16) *adorabant deos manu factos, et psallebant illis; sed non intellegenter: si intellegenter cantarent, lapides non adorarent* condanna, infatti, i canti pagani, proprio perché eseguiti in modo "non intelligente". Tale contrapposizione è adombrata anche al v. 80, dove la presenza dell'espressione *modulis modestis* sottolinea il carattere sobrio della musica cristiana rispetto ai ritmi più lascivi della musica pagana (cfr. commento *ad locum*).

274 decachorda ... psalteria: il Nolano utilizza alla stregua di sinonimi i termini *testudo*, *cithara*, *chelys*, *psalterium* e *lyra*., Non tiene conto, dunque, che *testudo* è propriamente la cassa armonica dello strumento nè considera la differenza tra *cithara* e *psalterion*, che è invece spiegata da Aug. in *psalm.* 150, 6 (CChL 40, 2195, 4-8): *Psalterium est de superioribus laudans Deum, cithara de inferioribus laudans Deum; tamquam de coelestibus et terrestribus, tamquam eum qui fecit coelum et terram. Iam quippe in alio psalmo exposuimus psalterium desuper habere sonorum illud lignum, cui nervorum series, ut meliorem sonum reddat, incumbit: quod lignum cithara inferius habet* (↔ Il salterio è chi loda Dio muovendo dall'alto, la cetra chi loda Dio muovendo dal basso: quasi a dirci che chi ha fatto il cielo e la terra dev'essere lodato dalle creature celesti e da quelle terrestri. In un altro salmo infatti abbiamo esposto come il salterio ha nella parte più alta quel legno sonoro sul quale poggia la serie delle corde per rendere migliore il suono. Lo stesso legno è, nella cetra, dalla parte più bassa»). Cfr. FONTAINE 1974: 134 n. 2 e 137 n. 27.

L'immagine del decacordo è di ascendenza biblica: cfr. *Ps* 32, 2 *confitemini Domino in cithara, in psalterio decem cordarum psallite illi*, *Ps* 91, 4 *psallere nomini tuo Altissime ... in decacordo psalterio cum cantico in cithara* e *Ps* 143, 9 *Deus canticum novum cantabo tibi, in psalterio decacordo psallam tibi*.

La simbologia della cetra viene spesso adottata dagli autori cristiani, per esprimere l'idea della concordia derivante dalla fusione armonica di singoli elementi diversi. Ambr. in *psalm.* 1, 9 (SAEMO 7, 44-45) *psalmus... pignus pacis et concordiae, citharae modo ex diversis et disparibus vocibus unam exprimens cantilenam* la utilizza per designare l'armonia risultante dalla preghiera fatta attraverso i salmi.

Paolino fa riferimento al decacordo solo nel *carme* 21. La *cithara*, in generale, viene, invece, menzionata nei *carmm.* 6, 22 ss. (CSEL 30, 8, 22 ss.), 15, 26 ss. (CSEL 30, 52, 26 ss.), 20, 32 ss. (CSEL 30, 144, 32 ss.) e 22, 9 ss. (CSEL 30, 187, 9 ss.).

Come osserva FONTAINE 1974: 125 ss., nel *carm.* 6, Paolino, introducendo la figura di Davide e della sua cetra, (vv. 22 ss. *Inspirante Deo quidquid dixere priores, / aptavit citharis nomen venerabile David, / consona coelesti pangens modulamina plectro: / nos quoque fas meminisse Dei*) offre un'analisi dell'ispirazione del poeta cristiano: essa si configura come dono della grazia, in cui mantiene una parte importante la libertà e l'individualità dell'artista. E come Davide aveva messo in poesia tutto ciò che era stato

detto dai Padri, così anche Paolino riscrive in versi la storia del Precursore. La poesia diviene, quindi, un'estensione della liturgia dal momento che è lode stessa di Dio da parte del suo popolo (cfr. NAZZARO 1999: 59).

In *carm.* 15, 26 ss. *surge igitur, cithara, et totis intendere fibris, / excita vis animae*, la *cithara* diviene simbolo della persona stessa del poeta: il cristiano, in generale, è, infatti, visto come una cetra, in quanto canta, attraverso il suo corpo, la gloria del Creatore, secondo una linea esegetica diffusa negli autori cristiani (cfr., ad esempio, Ambr. in *psalm.* 91). La medesima osservazione vale per *carm.* 22, 9 ss., in cui Paolino invita l'amico Giovio, in quello che è considerato un protrettico alla poesia cristiana, a tendere la sua *chelys* in modo da rivolgersi agli importanti temi cristiani, abbandonando i "soliti carmi".

In *carm.* 20, 45-53, l'immagine della *cithara* diviene immagine del corpo di Cristo, glorificato dopo la resurrezione (Clem. Al. *strom.* 6, 10, 84, 3 [GCS 12.2, 473, 26-26] osserva che la cetra a dieci corde rimanda a Cristo perché, nel sistema di numerazione greco, il numero "dieci" corrisponde alla lettera iota (ι'), iniziale di Ἰησοῦς) e dell'umanità riscattata dal peccato originale, che prima dell'avvento del Messia era paragonabile a una cetra rotta. La stessa immagine della cetra viene poi utilizzata per significare una terza realtà: quella del popolo dei fedeli (v. 55 *composuit citharam variis ex gentibus unam*), "composti in una sola cetra mortale accordata ai ritmi celesti". Cfr. FONTAINE 1974: 128-131 e JUNOD-AMMERBAUER 1975: 47-48.

Nel *carme* 21 viene approfondita la simbologia della cetra in chiave comunitaria: l'armonia dello strumento serve da termine di paragone per introdurre il discorso sull'armonia e l'unità che si instaurano tra le dieci persone che, in occasione della festa di Felice, elevano il loro inno di lode al Signore. Quest'ultimo diviene il musicista, Felice il plettro, Paolino e i suoi ospiti sono assimilati alle dieci corde dello strumento. L'armonia musicale di questa piccola chiesa non è altro che la trasposizione, in chiave cristiana, del tema ciceroniano della concordia all'interno della città: cfr. Cic. *rep.* 2, 42, 69 *quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia*.

274 pulsus ... nervis: il sostantivo *nervus* e il corrispettivo greco νεῦρον designano sia i nervi del corpo umano sia le corde degli strumenti musicali. L'ambiguità semantica fu sfruttata dai Padri della Chiesa nell'elaborazione dell'allegoria della cetra-corpo umano e delle corde-nervatura. Commentando *Psalm* 150, 4 ἐν χορδαῖς καὶ ὀργάνῳ αἰνεῖτε αὐτόν, Clemente Alessandrino osserva che il termine ὄργανον designa il corpo, il termine χορδαί i nervi, che risuonano armonicamente sotto l'azione dello spirito: cfr. *paed.* 2, 4, 41, 5 (GCS 12.1, 182, 25-28) ὄργανον τὸ σῶμα λέγει τὸ ἡμέτερον καὶ χορδὰς τὰ νεῦρα αὐτοῦ, δι' ὧν ἐναρμόνιον εἴληφε τὴν τάσιν, καὶ κρουόμενον τῷ πνεύματι τοῦς φθόγγους ἀποδίδωσι τοὺς ἀνθρώπους («con "organo" indica il nostro corpo e con "corde" i suoi nervi, grazie alle quali esso ha ricevuto una tensione armonica ed esprime dei suoni umani quando è toccato dallo spirito»)

La giuntura ricorre, nella stessa sede metrica, in Ov. *met.* 10, 16 *pulsisque ad carmina neruis*.

275 paribus ... modis: l'aggettivo ha il significato di "armonioso" e suggerisce l'idea del contento prodotto dalla fusione di suoni diversi (*dissona*). Lo stesso stilema è usato da Mart. 8, 3, 14 *aspera vel paribus bella tonare modis*, («cantare guerre aspre con simili

[aspre] melodie») e assume un diverso valore, quello, cioè, di “simile”, in quanto “consono, adatto”.

275 dissona ...coeunt: Stat. *Ach.* 1, 457 ... *tunc sparsa ac dissona moles / in corpus vultumque coit*, in cui l’aggettivo *dissona* designa l’esercito dei Greci che è discorde in quanto formato da soldati parlanti idiomi diversi. *Coeo* designa l’amalgamarsi dell’armata, in modo formare una schiera omogenea sotto un’unica guida. Il verbo *coeo* può avere un significato tecnico, indicante il fondersi armonico di ritmi tra loro (cfr. Fav. Eul. [IV sec.] *duobus velut tetrachordibus inter se coeuntibus*), ma anche un significato mistico, lo stesso che assume il verbo al v. 279 *et plures coeunt in tribus his animae*, per cui cfr. Ruf. *hist. eccl.* 1, 11, 5 *per baptismum in unum coire*.

Da notare l’uso più raro di *coeo* seguito da *in* e ablativo, laddove il verbo dovrebbe reggere un complemento di moto (cfr., ad esempio, *carm.* 18, 115 [CSEL 30, 102, 115] *Tunc dolor et pietas coeunt in pectora cunctis*).

276 testudo ... resultet: il sostantivo *resultatio*, in senso tecnico, designa l’armonia musicale prodotta dal riecheggiare del suono della stessa *cithara*, all’interno della *testudo*, la cassa armonica: cfr. Prud. *apoth.* 388 (CChL 126, 90, 388) *quidquid casta chelys, quidquid testudo resultat* e Cass. var. 2, 40, 12 (CChL 96, 90, 98-99) *Nihil tamen efficacius inventum est ad permovendos animos quam concavae citharae blanda resultatio*.

Il verbo, tuttavia, in questo luogo, si carica di una connotazione mistica, nella scia di Ambrogio. Come osserva NAZZARO 1977: 85-86, commentando Ambr. *hex.* 3, 5, 21 (SAEMO 1, 134-135) *quam dulcis sonus, quam iocundus fragor, quam grata et consona resultatio* (detto della bellezza e della bontà del mare), il sostantivo *resultatio* ha il significato di “riverbero”, “riflesso”, dunque “eco”.

Tale *resultatio* del mare è interpretata ecclesiologicamente, finendo per indicare l’armonia derivante dal canto dei salmi eseguito dal popolo cristiano: cfr. Ambr. *hex.* 3, 5, 23 (SAEMO 1, 134-135) *Unde bene mari comparatur Ecclesia, quae primo ingredientis populi agmine totis vestibulis undas vomit, deinde in oratione totius plebis tamquam undis refluentibus stridit, cum responsoriis psalmorum cantus virorum, mulierum, virginum, parvulorum, consonus undarum fragor resultat* («Perciò, spesso, opportunamente si paragona al mare la chiesa, quando il popolo entra in folla: dapprima ne riversa le ondate in tutti gli ingressi, poi, mentre i fedeli pregano in coro, scroscia come per il rifluire dei flutti, allorchè il canto degli uomini, delle donne, dei fandiulli, a guisa di risonante fragore d’onda fa eco nei responsori dei salmi»). Di conseguenza, SPITZER 2009: 24 sottolinea come l’armonia del mondo visibile consente all’anima di elevarsi verso l’invisibile volontà di Dio.

Paolino, nell’utilizzo di *resulto*, mostra di risentire dell’influsso di Ambrogio: come, per il vescovo di Milano, l’armonia del creato non è altro che “l’eco” della volontà bene ordinata del Creatore, così, per Paolino, il canto armonioso intonato dalla *pia conpago* “riechiama” l’armonia infusa da Cristo stesso. Tale concetto risulta chiaro dal confronto con i vv. 336-337, in cui si dice che Cristo modula i ritmi e, soprattutto, con *carm.* 20, 59 (CSEL 30, 145, 59) ss., in cui si dice che la lira di Cristo risuona in tutto il mondo in innumerevoli lingue, unificate da una sola melodia, e i nuovi canti rispondono a Dio su corde armoniose: *toto Christi chelys aurea mundo / personat innumeris uno modulamine linguis, / respondentque deo paribus noua carmina neruis*.

276 compagis nostrae: il sostantivo *compago/compages* (per la duplice forma, cfr. *ThLL* 3, 1998; 2001) indica il gruppo dei pii fedeli. Esso allude, in genere in unione con parole afferenti all'area semantica del *temperare*, anche allo stato di coesione del corpo umano: cfr. Aug. *trin.* 10, 14 (*CChL* 50, 327, 36) *carnis nostrae compago vel temperamentum*. Cfr anche il commento al v. 338.

277 triplex lingua: cfr. Prud. *apoth.* 383 (*CChL* 126, 90, 383) *fronte crucis titulus sit triplex, triplice lingua / agnoscat Iudaea legens*, in cui si allude al *titulus* della croce di Cristo, scritto in tre lingue.

278-293

Viene introdotta Terasia, la moglie di Paolino, e sette degli illustri ospiti presenti a Nola. Il motivo dominante che percorre questi versi è quello dell'unità nella diversità di sesso e di grado di parentela. Il quadro dei rapporti naturali è chiaro: ci sono Paolino e la moglie Terasia, Aproniano e Avita, con i figli Eunomia e Asterio, Piniano e la consorte Melania la Giovane, quest'ultima accompagnata dalla madre Albina.

La sezione si apre con un approfondimento di quanto era stato detto ai vv. 270-271: Paolino, Aproniano e Piniano, pur essendo in tre, sono uniti *mentibus*: questa loro unità è arricchita dal fatto che in loro si raccolgono spiritualmente tutti gli altri membri del gruppo. Nell'elencare i nomi degli ospiti e i diversi gradi di parentela che li accomuna, Paolino ricorre a giochi numerici, che nella dotta poesia coeva avevano una funzione essenzialmente ludica e che nel Nolano acquistano un significato mistico. E, in virtù di questa mistica concordia e della fraternità in Cristo, i vincoli parentali vengono persino superati (cfr. 282 *germana*; 287 *consociat pietas*; 290 *sociamur nomen in unum*), sullo sfondo del discorso evangelico sul rapporto speciale che unisce a Cristo gli uomini che fanno la volontà di Dio (Mc 3, 34-35 *ecce mater mea et fratres mei: qui enim fecerit voluntatem Dei, hic frater meus et soror mea et mater est*) o del discorso di Paolo sull'unità che annienta le varie differenze di sesso fra gli uomini (*Gal* 3, 28 *non est masculus neque femina omnes enim vos unum estis in Christo Iesu*).

278 idem ... unum: esempio di rafforzamento pleonastico. Questo espediente è volto "ad accentuare il significato o a dare risalto a qualche parola che appaia per qualche ragione indebolita" (cfr. LÖFSTEDT 1980: 37-38). Il fenomeno è diffuso per lo più nel periodo arcaico (cfr. Plaut. *Poen.* 1340 *nam omnibus amicis meis idem unum convenit*) e nel latino tardo (cfr. Aug. *civ.* 12, 12 *tit.* [*CChL* 47 XXIV, 28-29] *eundem unum [scil. mundum]*)

279 coeunt: il verbo richiama il *coeunt* di v. 275. Lì il predicato indicava le corde che si fondono insieme in un'unica armonia, qui indica l'unione e la concordia dei pii ospiti. Il verbo *coeo* (di solito unito all'espressione *in unum*), nel linguaggio elegiaco designa l'unione matrimoniale (cfr. Ov. *fast.* 3, 683 *Effice, di studio similes coeamus in unum*). In Paolino, invece, il verbo acquista un valore traslato e passa a indicare l'unione mistica (il motivo dell'unità è espresso al verso precedente *idem mentibus unum*). Una spiritualizzazione dell'elegia è operata anche da Venanzio Fortunato: ad esempio, l'espressione *venire in unum*, che nella letteratura pagana fa riferimento all'atto sessuale, viene rifunzionalizzata in chiave cristiana in *carm.* 8, 9, 13 *sed tamen ex voto tecum veniemus in unum* (cfr. CONSOLINO 1977: 1353).

280 quarum ... servat: la giuntura *indere nomen* ha un sapore arcaico ed è attestata sia nella commedia (cfr. Plaut. *capt.* 286 *Videlicet propter diuitias inditum id nomen quasi est?*) sia nella tragedia: Enn. *trag.* 66 *Andromachae nomen qui indidit*. Il significato è “attribuire un nome”.

Il modello di Paolino è da ricercare, tuttavia, in *Phil* 4, 3 *etiam rogo et te, germane, compar, adiuva illas quae mecum laboraverunt in evangelio cum Clemente et ceteris adiutoribus meis quorum nomina sunt in libro vitae*. Un simile concetto è espresso anche in *epist.* 13, 9 (CSEL 29, 100, 21-22) *divitum nomina in evangelio non scribuntur, quia nec in libro vitae habentur*. In questi ultimi due passi non si fa riferimento all’idea dell’ “attribuire un nome”, bensì a quella dell’ “inserire un nome (in un elenco)”. Nell’espressione *indita nomina* prevale, dunque, l’idea del “registrare”, del “conservare un nome”, piuttosto che quella dell’ “attribuire”.

Cfr. H. J. Frede, *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, in: *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel* 24/2, Freiburg 1966, 233, in cui vengono messi in relazione il passo di Paolo e i passi paoliniani.

281 cum pare Therasia: H. J. Frede, *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, in: *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel* 24/2, Freiburg 1966, 233, ritiene che il sostantivo *par* abbia il valore di “moglie”, adducendo Ov. *fast.* 3, 526 *potat et accumbit cum pare quisque sua* e Ov. *fast.* 4, 98 *et docuit iungi cum pare quemque sua*, per motivare la sua ipotesi e aggiungendo che anche nei passi ovidiani lo stilema *cum pare* ricorre in un pentametro e nella stessa sede metrica in cui è collocato in Paolino.

Sembra tuttavia più probabile attribuire a *par* il significato di “pari”, dal momento che in questa sezione il poeta indugia più volte sul tema dell’unità e dell’uguaglianza degli ospiti tra loro: cfr. v. 313 *par lumen*.

282 iungitur ... iugo: l’espressione ha, in origine, una connotazione erotica (cfr. il dialogo tra un giovane e una ragazza riportato in Lucil. 1043 *Tune iugo iungas me?*), ma viene risemantizzata dal Nolano in chiave cristiana, attraverso l’immagine del giogo di Cristo contenuta in Mt 11, 29 *tollite iugum meum super vos*.

283: flos ... Eunomia: *flos* è un termine encomiastico già usato da Paolino per designare gli illustri ospiti (cfr. v. 61 *novi flores*). Da notare l’allitterazione che lega l’aggettivo *geminus* al successivo *germen* e il richiamo a *germana* di v. 280.

L’espressione *Melani germen* è da intendersi nel senso di “la discendente di Melania (Seniore)”, secondo l’interpretazione di RUGGIERO 1996: 31, contro la proposta del WALSH 1975: 182 “the flowering Melania”. GUTTILLA 1999: 249, nel sostenere la proposta di Ruggiero, così la motiva: “la giovane sposa di Piniano è vista ora come la nipote di Melania la Vecchia non solo dal punto di vista puramente genealogico, bensì anche in relazione alla spiritualità della nonna. Vista in questa dimensione la metafora fa da *pendant*, con funzione laudativa, a quella usata precedentemente da Paolino a proposito di Aproniano e Piniano: *duo germina Christi*.”

Il fatto che Melania sia indicata con il nome dell’antenata – sul modello dei poeti epici che menzionavano gli eroi col nome dei loro genitori – proietta la giovane in una dimensione epica e contribuisce a nobilitarne la figura.

283 hymnisonis: l’aggettivo è attestato, nella lingua letteraria, solo in questo luogo e in *carm.* 25, 200 (CSEL 30, 245, 200) *praecinat hymnisonis cantica sancta choris*. Si trova

riferito ai canti anche in *Inscr. Christ.* (Rossi) 2, 127, 7, 10 *excubians Christi cantibus hymnisonis*. Da notare la ricercatezza espressiva di Paolino riguardo ai termini indicanti la lode: cfr. *carm.* 18, 3 (CSEL 30, 97, 3) *dicere versu* e *carm.* 29, 15 (CSEL, 30, 119, 15) *versu detextere* in luogo di *canere*. Cfr. anche v. 273 *psallite carminibus*.

In genere il Nolano predilige i composti in *-sonus* per la loro adattabilità all'esametro e al pentametro: cfr. v. 275 *dissona* e v. 352 *persona*. Cfr. KRAUS 1918: 21.

287 discernit ... pietas: Paolino conclude il brano di versi in cui presenta le madri, i figli e le figlie con un pentametro dalla struttura concisa e lapidaria. Il verso mette in luce, mediante un'antitesi, il paradosso della fede, che unisce (*consociat*) elementi che la differenza di sesso divide (*discernit*), presentando il contrasto tra il terreno e il celeste, tra la realtà della carne e la realtà dello spirito (*sexus / pietas*).

288-291 cum patre ... ambo patres: in questi versi Paolino costruisce un *Wortspiel* col sostantivo *pater*. Egli, infatti, definisce "padre" se stesso e Turcio Aproniano, precisando che lui stesso è padre per l'età (*me aetas...facit esse patrem*), Aproniano invece è padre in quanto genitore di figli (*suboles hunc facit esse patrem*). Da notare, dal punto di vista stilistico, il poliptoto del sostantivo *pater* ai vv. 288-289, e la pointe epigrammatica corrispondente all'ultimo distico (vv. 290-291), posto a conclusione della sezione in cui si presentano i due padri. Il verso ha come perno il verbo *sociamur* e presenta, ai due estremi, i sintagmi costituiti da aggettivo / sostantivo e sostantivo / aggettivo, con anastrofe della preposizione (*diverso ex aevo / nomen in unum*), che esprimono le due polarità che si contrappongono: la diversità di età e l'unità nella comune fede. Il verso è delimitato dai due aggettivi che esprimono questa opposizione (*diverso / unum*). Retoricamente elaborata è anche la costruzione del v. 291, strutturato sull'anafora del pronome *ambo*, seguito nei due emistichi del verso dai due bisillabi *senes* e *patres*.

Da sottolineare, infine, come questi quattro versi abbiano una struttura anulare, dal momento che si aprono e si chiudono col termine *pater*, che costituisce l'oggetto dell'intero passo. Una *Ringkomposition* che racchiude dei giochi di parole incentrati sul sostantivo *pater* ricorre anche in *carm.* 25, 213-220 (CSEL 30, 245) *Surge, Memor; uenerare patrem, complectere fratrem, / uno utrumque tibi nomen in Aemilio est. / Iunior et senior Memor est. mirabile magni / munus opusque dei! qui minor, hic pater / Posterius natus senior; quia sede sacerdos / Gestat apostolicam pectore canitiem. / Filius est fraterque Memor; laetatur adesse / communem sibimet pignoribusque patrem* («Sorgi, o Memore, venera il padre, abbraccia il fratello, nell'unico Emilio trovi l'uno e l'altro nome. Memore è più giovane e insieme più vecchio. Mirabile dono e opera del grande Dio! Il più giovane di età è padre, colui che è nato dopo è più vecchio perché come sacerdote nella sua sede porta nel cuore la canizie dell'apostolo. Memore è figlio e fratello; si rallegra che un padre commune sia vicino a lui e ai figli», trad. RUGGIERO 1996: 199).

Nei vv. 288-291 viene sviluppato un motivo simile a quello presente in Auson. *epist.* 1, 5-6 Pastorino *Ipse nepos te fecit avum, mihi filius idem / et tibi ego: hoc nato nos sumus ambo patres*. Si tratta dell'*epistula ad patrem de suscepto filio*, in cui Ausonio si concentra sui nuovi vincoli familiari venutisi a creare dopo la nascita di suo figlio: il suo bambino, infatti, rende lui stesso padre, ma egli mantiene pur sempre la condizione di figlio rispetto al suo anziano genitore. la vicinanza dei due testi è accentuata dalla presenza della clausola *ambo patres* nel pentametro. L'utilizzo di simili espedienti retorici indica che anche la

poesia religiosa di Paolino subisce l'influenza della lezione di Ausonio e dello stile ampolloso e ricercato della scuola retorica gallica: cfr. GUTTILLA 2007: 95-96.

288 cum patre Paulino: il fatto che il *carme* 21 sia l'unico *natalicium* che contenga il nome del poeta manifesta l'intenzione di quest'ultimo di "firmare" la sua produzione in onore di Felice con una sorta di *sfhragis*. Tale espediente, che peraltro viene ripreso dalla letteratura pagana, non è funzionale all'autoesaltazione del poeta né ricorre in un passo in cui Paolino rivedica gloria a titolo personale: il nome è inserito all'interno del catalogo di uomini consacrati a Dio. La presenza, nel componimento, dei pii ospiti, ai quali si aggiungono il poeta e sua moglie, fa del *carme* 21 una sorta di libro che riunisce i nomi di coloro che beneficiano della protezione di Felice e che Felice presenterà al Signore. Il *natalicium* si configura, quindi, come un "libro della vita", sul modello di quello menzionato in *Apoc* 20, 12. Cfr. v. 280 e BURNIER 2009: 379-380.

È significativo il fatto che il nome del poeta ricorra anche in *carm.* 10, 149-154 (CSEL 30, 30, 149-154) *Quare gratandum magis est tibi quam queritandum, / quod tuus ille, tuis studiis et moribus ortus, / Paulinus, cui te non infitiare parentem, / nec modo, cum credis peruersum, sic mea uerti / consilia, ut sim promeritus Christi fore, dum sum / Ausonii* («Perciò tu devi piuttosto rallegrarti che lamentarti, perché io, il tuo caro Paolino, nato dai tuoi studi ed esempi, al quale non neghi di essere padre neppure adesso che credi che mi sia pervertito, ho così cambiato i miei pensieri di meritare di appartenere a Cristo, pur rimanendo di Ausonio», trad. RUGGIERO 1996: 183), che si colloca agli inizi della produzione cristiana del Nolano.

Mentre nel *carme* 10 Paolino sottolinea il suo ruolo di "figlio" nei confronti di Ausonio, che è stato per lui un modello non solo culturale, ma anche di vita (*tuis studiis et moribus ortus*), nel *carme* 21 Paolino si definisce *pater*: la conversione a Cristo per il tramite di Felice, in altre parole, ha condotto il poeta alla maturazione umana e spirituale. Il fatto che, poi, questa maturazione sia esplicitata nel *carme* che rappresenta il culmine della produzione letteraria di Paolino, mette bene in evidenza la radicalità e la totalità con cui egli vive la propria esperienza di fede. Sul filo rosso che unisce il *carme* 10 e il *carme* 21, cfr. Introduzione I. 5. b).

Nella produzione poetica del Nolano la *sfhragis* di Paolino ricorre anche nei *carmm.* 25, 240 (CSEL 30, 245, 240) *Esto et Paulini Therasiaequae memor, / et memor aeternum Christus erit Memoris* e 31, 626 (CSEL 30, 329, 626) *Cum patre Pneumatio simul et cum matre Fideli / dic et Paulinum Therasiamque tuos*. Con una sorta di espressione formulare, nel *carme* 25 l'autore ribadisce l'attaccamento suo e della moglie Terasia al vescovo Memore; nel *carme* 31, il poeta affida se stesso e la sua consorte al piccolo Celso, scomparso in tenera età, affinché interceda presso Cristo con le sue preghiere.

Con la medesima funzione di affidamento la "firma" del poeta si trova nel *titulus* in versi inviato a Sulpicio Severo per la basilica del martire Chiaro a *Primuliacum*. Nel *titulus* (*epist.* 32, 6 [CSEL 29, 282, 1-2]) si legge, tra l'altro: *Haec peccatorum bonus accipe uota rogantum / ut sis Paulini Therasiaequae memor*.

A Sulpicio severo Paolino invia altri due *tituli*, in cui figura il suo nome, che hanno valore di didascalia per alcune immagini pittoriche: Sulpicio ha fatto dipingere, nel battistero, nella chiesa di *Primuliacum*, l'immagine del santo patrono Martino e di Paolino stesso, entrambi esempi di vita cristiana. Paolino gli invia dei versi, che fungano da

commento per le immagini. Nelle parole del Nolano, Martino è stato riprodotto per offrire ai fedeli un esempio di vita perfetta; egli stesso per insegnare “come meritare il perdono”: cfr. *epist.* 32, 3 (CSEL 29, 277, 21-22) *Astat perfectae Martinus regula vitae, / Paulinus ueniam quo mereare docet*. Nel secondo *titulus* che reca il nome *Paulinus*, scritto sul medesimo soggetto, il futuro vescovo di Nola spiega ottenere il perdono, elargendo le proprie ricchezze ai poveri: cfr. *epist.* 32, 3 (CSEL 29, 278, 5-10) *Martinum ueneranda uiri testatur imago, / altera Paulinum forma refert humilem. / Ille fidem exemplis et dictis fortibus armat, / ut meriti palmas intemerata ferat; / iste docet fuis redimens sua crimina nummis / vilior ut sit res quam sua cuique salus* («Il ritratto dell'uomo venerando attesta Martino, l'altra immagine rappresenta il povero Paolino. Quello arma la fede con esempi e parole coraggiose, affinché essa, intemerata, porti le palme del merito; questo, invece, redimendo i suoi peccati, con le ricchezze insegna come i beni terreni siano per ciascuno di valore inferiore alla propria salvezza», trad. SANTANIELLO 1992: 229). Sui *tituli* di Paolino, cfr. PISCITELLI 2002: 115-118.

290 nomen in unum: Paolino e Aproniano sono uniti nel comune nome di “padre”. Per la clausola, cfr. Prud. *apoth.* 209-211 (CChL 126, 84, 209-211) ... *concludunt nomen (v. l. numen) in unum, / cuius ad arbitrium sfera mobilis atque rotunda / voluatur seruentque suos uaga sidera cursus* («concludono affermando l'esistenza di un solo nome, al cui volere il globo mobile e sferico ruota e gli astri erranti mantengono il loro corso»).

292-293 ... tria nomina matres / quattuor in natis in patribus duo sunt: al v. 293 si osserva la *variatio* rispetto al secondo emistichio del verso precedente: per indicare i figli e i padri, il poeta ricorre a una perifrasi con *in* e l'ablativo, nel significato di “nel ruolo di”. Questo tipo di costruzione è presente non solo nella lingua volgare, ma anche nel latino classico e tardo: cfr. Ov. *rem.* 383 ss. *Quis feret Andromaches peragentem Thaida partes? / Peccat, in Andromache Thaida quisquis agat*. Cfr. LÖFSTEDT 1980: 36.

294-311

Il nome di Piniano, mediante un *Wortspiel*, viene fatto derivare da quello del pino (cfr. GUTTILLA 2000: 101-102). Questo concetto è affermato nei vv. 294-297, che fungono da introduzione alla similitudine: in essi si ribadisce che il nome dell'illustre ospite di Paolino, messo in stretto rapporto con quello del pino, contiene il presagio nonché la conferma di quella perfezione spirituale che Piniano incarna nella sua esistenza e che lo destina alla vita eterna (si noti la reiterazione di quest'ultimo concetto nelle espressioni *aeternae vitae nomen*, al v. 296, e *sine fine viret*, al v. 297).

Nei vv. 298-301 viene nuovamente sottolineata l'idea di immortalità insita nell'albero del pino, in quanto sempreverde; viene quindi introdotta un'altra qualità della conifera, l'altezza. Da notare l'utilizzo ravvicinato degli aggettivi *celsus* e *altus* aggettivi, che mette inequivocabilmente in luce questo concetto (v. 299 ... *amans celsis alta comare iugis*).

Nei vv. 302-305 si pone invece l'accento sulla fertilità del pino, ricondotta all'azione del *lac tenerum* che impregna le pigne e alla resina che trasuda dall'albero. Il riferimento alla fertilità del pino è potenziato mediante l'attribuzione alla pianta di connotazioni umane, che riamandano alla sfera della maternità.

I vv. 306-311 fungono da conclusione di questa digressione di natura encomiastico-spirituale. Il poeta nell'elencare le caratteristiche del pino, segnatamente bellezza, fertilità,

vivacità, altezza, odorsità, aspetto verdeggiante, afferma implicitamente che anche il *puer* si contraddistinguerà per queste stesse qualità e la grazia divina sarà sempre in lui. Infatti, piantato in Dio, eleva sempre di più, come il pino, il suo capo ricco di frutti.

Nei quattro versi finali (vv. 308-311), in una conclusione che, per il suo carattere conciso, ha un sapore epigrammatico, vengono ripresi – e spiritualizzati – i temi che caratterizzano l'intera sezione: immortalità (v. 309 *perpes*), fertilità (v. 311 *fructiferum*) e altezza (v. 311 *alta*).

294 in corpore Christi: la clausola è attestata per la prima volta in Damas. 2, 22 *stigmata non timuit portare in corpore Christi*, a proposito dell'apostolo Paolo che porta in sé i segni della passione di Cristo. Affermando che Piniano è sposo di Melania *in corpore Christi*, il Nolano intende dire che “marito e moglie non rappresentano più rispettivamente il capo e il corpo di uno stesso corpo, ma appartengono entrambi all'unico corpo di Cristo” (cfr. PISCITELLI 2006: 202, a proposito di *carm.* 25, 181-182 [CSEL 30, 244, 181-182]). Ciò implica la scelta della castità da parte dei coniugi, in modo che essi possano raggiungere lo stato perfetto di Cristo. La *concordia virginatit* è dunque un protendersi verso il futuro, in una dimensione escatologica (cfr. PISCITELLI 2006: 205).

295 cui ... dedit: per la giuntura, cfr. Prop. 3, 11, 65-66 *est cui cognomen corvus habere dedit*, in riferimento al generale Marco Valerio Massimo, che, nella guerra contro i Galli, ricevette il *cognomen* di *Corvus*, come racconta Liv. 7, 26.

Il procedimento encomiastico che consiste nel far derivare l'elogio dai nomi (in questo caso la lode di Piniano è fatta derivare dal suo stesso nome, a propria volta ricondotto al nome del pino), è definito da Teone (ed. M. PATILLON-G. BOLOGNESI, *Aelius Theon. Progymnasmata*, Paris, 1997, 76) come particolarmente gradevole: *χάριεν δὲ ἔστιν ἐνίστε καὶ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἢ τῆς ὁμωνυμίας ἢ τῶν ἐπωνυμίων ἐγκομιάζειν*.

Anche nella Bibbia, dunque in un'area culturale diversa, viene spesso sottolineato come il nome di una persona sia in stretta relazione con la sua natura: cfr. Mt 16, 18 *et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalerunt adversum eam*, il ruolo di Pietro di fondamento (*petra*) della Chiesa è messo in stretta relazione con il suo nome (*Petrus*).

297 sine fine viret: l'albero del pino aveva un carattere sacro già nel mondo pagano. La conifera era collegata, ad esempio, al mito di Attis, che si evirò sotto di essa e dopo la sua morte si trasformò in pino (cfr. Ov. *met.* 10, 103 ss. ... *hirsutaque uertice pinus, / grata deum matri, siquidem Cybeleius Attis / exuit hac hominem truncoque induruit illo*, «il pino caro a Cibebe, la madre degli dèi, se è vero che Attis per lei si spogliò della sua figura di uomo, inducendo in quel tronco», trad. P. BERNARDINI MARZOLLA, *Ovidio. Metamorfosi*, Torino, 1994, 390); era sacro anche a Dioniso (cfr. Plut. *queaest. conv.* 5, 3). Anche in area gallica la conifera era associata al culto di divinità pagane: Sulp. Sev. *Vit. Mart.* 13, 1 (Sch 133, 280), racconta come Martino trovò l'opposizione del popolo e di un sacerdote, allorché ordinò di abbatte uno, insieme a un vecchio tempio: *Item, cum in vico quodam templum antiquissimum diruisset et arborem pinum, quae fano erat proxima, esset aggressus excidere, tum vero antistes loci illius ceteraque gentilium turba coepit obsistere* («Così un altro giorno, avendo demolito un antichissimo tempio in un villaggio, e

intrapreso ad abbattere un pino che si ergeva vicinissimo al santuario, il sacerdote di quel luogo e tutta la turba dei pagani cominciarono a opporglisi»).

Sull'immortalità del pino, ricondotta all'acredine della sua resina, cfr. Vit. 2, 9, 12 *non minus est admirandum de cupresso et pinu, quod eae habentes umoris abundantiam aequamque ceterorum mixtionem ... in vetustatem sine vitiis conservantur, quod is liquor qui inest penitus in corporibus earum habet amarum saporem, qui propter acritudinem non patitur penetrare cariem neque eas bestiolas quae sunt nocentes. ideoque quae ex his generibus opera constituuntur permanent ad aeternam diuturnitatem* («non meno è da ammirare del cipresso e del pino il fatto che essi, avendo linfa in abbondanza e una giusta mescolanza di tutti gli altri principi ... si conservano senza alterazioni per lungo tempo, poiché il liquido che è fin dentro i loro corpi ha un sapore amaro e impedisce ai tarli e agli animaletti dannosi di penetrare. E perciò le opere costruite con il loro legno resistono in eterno»).

298 Pinus ... semper florente: simile espressione ricorre in *Culex* 407 ... *et semper florida pinus*.

Il poeta richiama nuovamente l'attenzione sulla caratteristica precipua della pianta, quella di essere rigogliosa tutto l'anno. Nelle Scritture l'uomo giusto è accostato all'albero le cui foglie non cadono mai, quindi sempre rigoglioso: cfr. *Psalm* 1, 3 *et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum ... et folium eius non defluet* e Gr. Nyss. *Pss. titt.* 9, 28 (SCh 466, 260) εἶτα τὴν ἐκ τοῦ νόμου χειραγωγίαν τοῖς πλανωμένοις προτείνασα τὴν τε πρὸς τὸ ἀειθαλὲς ξύλον ὁμοίωσιν διὰ τοῦ τοιούτου βίου ὑποσχομένη... («in seguito, dopo aver teso a coloro che errano la mano che conduce sulla via della Legge, avendo promesso mediante un tal genere di vita la somiglianza con l'albero sempreverde ...»).

299 alta : l'aggettivo è un epiteto del pino: cfr. Verg. *georg.* 2, 389 *Oscilla ex alta suspendunt mollia pinu*.

301 ... sub aestu / et nive par sibimet: l'espressione *par sibimet* rimanda all'immutabilità del pino, le cui fronde sono verdi tutto l'anno, indipendentemente dall'alternarsi delle stagioni.

La metafora, applicata a Piniano, ne indica la fermezza e la costanza nella fede, sia nei momenti tristi che in quelli lieti. Lo conferma un intertesto senecano, in cui la giuntura *par sibi* è usata per indicare l'imperturbabilità del filosofo, tanto nelle condizioni favorevoli quanto nelle avversità: cfr. Sen. *epist.* 111, 4 *talis est verus philosophus ... ergo et supra humana est et par sibi in omni statu rerum, sive secundo cursu vita procedit, sive fluctuantur et ita per adversa ac difficilia*.

303 lac tenerum: il nesso *lac tenerum* designa la parte più interna di un frutto: cfr. [Ov.] *nux* 95-96 *Lamina mollis adhuc tenero est in lacte quod intra est* («La membrana morbida è nel tenero latte, che impregna la parte centrale»), detto del gheriglio della noce, oppure la parte interna di un frutto non ancora giunto a maturazione: cfr. Prud. *contr. Symm.* 2, 961 (CChL 126, 245, 961) *si messis adulta, priusquam / conceptas tenero solidaret lacte medullas* («se la messe adulta, prima di poter consolidare le midolla, che il succo giovane sta per formare»).

304 pinguis ... taeda: *pinguis* ha il valore di “resinosa”, oppure di “impregnata di pece” (cfr. *ThLL* 10, 2169). Quest'ultimo è il significato che l'aggettivo assume nei due possibili

riferimenti classici: Lucr. 5, 296 *pingues multa caligine taedae* e Verg. *ecl.* 7, 49 *Hic focus et taedae pingues, hic plurimus ignis*.

304 desudat liquorem: la resina del pino è la linfa che mantiene vivo l'albero e gli consente di produrre frutti. Paolino non è il solo a sottolineare le proprietà vitali dell'*odoratus liquor* della pianta. Si pensava che anche le volpi traessero beneficio dalla resina, utilizzandola per prolungare la propria vita, allorchè si sentivano in punto di morte: cfr. Ambr. *hex.* 6, 4, 19 (*SAEMO* 1, 358-359) *Videas etiam vulpem lacrymula pinus medentem sibi, et tali remedio imminentis mortis spatia proferentem*.

305 ut ... sterilis: sul fatto che la pianta sia difficilmente attaccabile dai parassiti, e conservi quindi forza e vigore, grazie all'azione della sua acre resina, cfr. il già citato Vitruv. 2, 9, 12 *in vetustatem sine vitiis conservantur* e Plin. 16, 81, 223 *pinus et cupressus adversus cariem tiniasque firmissimae*.

306 typus: da intendere nel senso di "simbolo": cfr. GREEN 1971: 82

307 pulchra, ferax, uiuax, ardua, odora, uirens: il pentametro è costituito da cinque aggettivi che compendiano le qualità del pino (e quindi di Piniano). L'aggettivo *pulchra* fa riferimento alla bellezza, da intendersi nel senso di καλοκάγαθία: all'inizio della serie, l'aggettivo riassume in sé la bellezza e la bontà delle caratteristiche contenute negli altri epiteti. *Ferax* rimanda alla fertilità del pino, alla sua capacità di portare frutto, che è conseguenza del suo essere *vivax*, cioè pieno di vita; *ardua* rinvia all'altezza dell'albero, *odora* al profumo della sua resina vitale e *viuens* alla sua natura di sempreverde. La peculiarità del pentametro consiste nella sua icasticità, che si estrinseca nell'utilizzo di termini concernenti il mondo dei sensi (la vista, l'olfatto). L'immagine sensibile, tuttavia, non si esaurisce nell'esaltazione di una *voluptas* puramente terrena, ma ricrea la realtà spirituale sovrasensibile.

310 deo plantatus: La metafora della *plantatio* in Dio o da parte di Dio, è di origine biblica: cfr., ad esempio, Mt 15, 13 *at ille respondens ait omnis plantatio quam non plantavit Pater meus caelestis eradicabitur*. Vd. anche il commento al v. 99.

311 pinus ut alta: cfr. commento al v. 299.

311 adtolit ... caput: la giuntura designa lo sveltare di un albero (la quercia) già in Verg. *Aen.* 9, 681-682 *consurgunt geminae quercus intonsaque caelo / attollunt capita et sublimi uertice nutant*.

311 fructiferum caput: la metafora dell'albero ricco di frutti è di origine evangelica ed è usata in riferimento agli uomini buoni che fanno la volontà di Dio: cfr. Mt 7, 16 *sic omnis arbor bona fructus bonos facit*. Sulla base di questa immagine contenuta nel Testo Sacro, gli autori cristiani presentano la chiesa come un giardino composto da soli alberi fruttuosi: cfr. Cypr. *epist.* 73, 10, 3 (CChL 3^c, 542, 161-163) *Ecclesia paradisi instar exprimens arbores fructiferas intra muros suos intus includit*.

312-325

Elogio di Asterio. Al v. 312, in cui si sottolinea il primato di Piniano (verso che funge da raccordo con la sezione precedente), segue una *correctio* che mette in evidenza la parità di Asterio con quest'ultimo, mediante un'immagine che rimanda all'idea di luce (v. 313 *par lumen*). Tale immagine serve a creare un *Wortspiel* con il nome *Asterius* che viene messo in relazione ad *aster*.

I vv. 314-317 parlano della consacrazione di Asterio a Dio, da parte dei genitori, sin dalla tenera età. Il giovane (cui sono dedicati i vv. 314-315) è paragonato a Samuele, personaggio biblico che, come il figlio di Aproniano, fu offerto a Dio dai genitori (cfr. 1Sam 1, 28).

I vv. 318-319 sono incentrati sul motivo del *solvere linguam*: nel v. 318 si riferisce che il piccolo Asterio articolò i primi suoni vocali nel nome di Cristo; nel verso seguente lo stesso tema è ripreso in *variatio*.

I vv. 320-321 sono dedicati alla ripresa del gioco di parole incentrato sul nome “Asterio” e si chiarisce il significato tipologico di questo nome: il ragazzo è nato per godere un giorno della beatitudine celeste e splende come un astro parimenti nel nome e nell’aspetto. Da notare come il *regnis caelestibus ortus* di v. 320 sia ripreso, al verso seguente, dall’aggettivo *sidereo*.

Nei vv. 322-325 il poeta si sofferma sul legame di fratellanza in Cristo, esistente fra Asterio e suo padre, che sublima il rapporto meramente carnale che unisce i due. Il tema è annunciato nel primo distico e ripreso, con una variazione, nel secondo. In particolare, *fratrem fecit* di v. 322 corrisponde a *germanos vehet* di v. 325; al *pia gratia* di v. 322 fa da *pendant* lo stilema *almo munere* di v. 325, così come *sancto flumine* di v. 323 è speculare a *deus* di v. 324.

314 vera pietate: cfr. Sen. *Thy.* 549 *Nulla vis maior pietate vera est*, in cui si fa riferimento all’affetto che unisce due fratelli e Lucan. 8, 572 ss. *Quippe fides si pura foret, si regia Magno, / sceptrorum auctori, uera pietate pateret, / venturum tota Pharium cum classe tyrannum*, in cui si parla della “devozione sincera” che il faraone avrebbe dovuto usare nell’accogliere Pompeo.

314 unanimes: vd. commento al v. 273.

315 constituere sacrum: la formula è mutuata dal linguaggio giuridico: cfr. *inst.* Iust. 2, 1 *si quis vero auctoritate sua quasi sacrum sibi constituerit, sacrum non est, sed profanum*, a proposito della consacrazione arbitraria, e quindi non valida, di oggetti o beni immobili. La *consecratio*, infatti, ha valore solo se è fatta *rite et per pontifices*, e non dietro iniziativa privata.

316 Samuel: la madre di Samuele ha partorito, benché sterile. In segno di riconoscenza, consacra al Signore il piccolo: cfr. 1 Sam 1, 27-28 *pro puero isto oravi et dedit Dominus mihi petitionem meam quam postulavi eum. Idcirco et ego commodavi eum Domino, cunctis diebus quibus fuerit accommodatus Domino*.

316 signatus: il passo è sicuramente ispirato ad Apoc 7, 4 *et audivi numerum signatorum centum quadraginta quattuor milia signati ex omni tribu filiorum Israhel*. Il *signum* indica la protezione e più ancora l’appartenenza a Dio e all’agnello (cfr. Ap 9, 4 *et praeceptum est illis ne laederent faenum terrae neque omne viride neque omnem arborem nisi tantum homines qui non habent signum Dei in frontibus*). Il segno religioso era conosciuto già in Israele: cfr. Is 44, 5 *iste dicet Domini ego sum et ille vocabit in nomine Iacob et hic scribet manu sua: Domino et in nomine Israhel adsimilabitur*. Nel tempo lo stesso battesimo fu considerato come una σφραγίς: cfr. Herm. *Past. sim.* 9, 16, 4 (CPS *Ser. Gr.*, 16, 217) ἡ σφραγίς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν· εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες («Il sigillo è l’acqua, gli uomini discendono morti nell’acqua e

risalgono vivi»). La σφραγίς fu concessa, secondo Erma, anche a coloro che erano vissuti prima di Cristo, per consentire loro di entrare nel Regno (cfr. M.B. DURANTE, *Erma, Il Pastore*. Introduzione, versione, commento, Bologna, 2004, 196-199). Dunque, il Samuele di Paolino, pur vissuto prima della Rivelazione, può dirsi a ragione un *signatus*. E nel sigillo di Samuele è prefigurata la consacrazione battesimale in primo luogo e poi sacerdotale di Asterio.

La consuetudine del *signare* non è esclusiva del cristianesimo, ma si ritrova già nel mondo pagano, ad esempio in Egitto, dove esisteva un tempio di Eracle e gli schiavi che vi si rifugiavano venivano marcati e non potevano essere più toccati: Herod. 2, 113, 2 ἦν δὲ ἐπὶ τῆς ἡίονος τὸ καὶ νῦν ἐστὶ Ἡρακλέος ἱρὸν, ἐς τὸ ἦν καταφυγῶν οἰκέτης ὅτεν ὦν ἀνθρώπων ἐπιβάληται στίγματα ἱρὰ, ἐαυτὸν διδοὺς τῷ θεῷ, οὐκ ἔξεστι τούτου ἄψασθαι («C'era sulla spiaggia, e c'è ancora, un tempio di Eracle: chi vi si rifugia, di chiunque sia servo, se si fa imprimere il santo marchio consacrando se stesso al dio, non può più essere toccato»).

316 primis ... ab annis: era una diffusa consuetudine quella di consacrare se stessi al Signore, nella castità, sin dalla tenera età (cfr. Aug. in *psalm.* 75, 16 [CChL 39, 1048, 21-22] *Alii virginitatem ipsam ab ineunte aetate vovent*) oppure offrire i propri bambini (cfr. Prud. *perist.* 2, 521-524 [CChL 126, 275, 521] *Videmus inlustres domos / sexu ex utroque nobiles / offerre uotis pignera / clarissimorum liberum*, «Vediamo eminenti famiglie illustri per i rami di entrambi i sessi, offrire in voto il pegno dei loro nobili figli», trad. L. CANALI, *Prudenzio. Le Corone*, Firenze, 2005, 69).

318 prima ... solvit: i manoscritti *A* e *D* riportano la lezione *parente*, incompatibile dal punto di vista metrico e probabilmente dovuta al *parente* del v. 320.

ZECHMEISTER 1879: 121 corregge in *parens*.

HUDSON-WILLIAMS 1977: 458-459 fa notare che le espressioni *ora*, *linguam*, *vocem solvere* hanno per soggetto la persona che emette i suoni con la voce (cfr., ad esempio, *carm.* 22, 1-3 [CSEL 30, 186, 1-3] *Iam mihi polliceor sacris tua carmina libris / condere teque dei flammatum numine Christi / ora soluturum summo facunda parenti*, «Mi riprometto che tu ormai componga i tuoi carmi attingendo ai libri sacri e che, infiammato dalla potenza di Cristo Dio, scioglierai la tua lingua eloquente in onore del sommo Padre», trad. RUGGIERO 1996: 77, e Prud. *cath.* 9, 82 [CChL 126, 50, 82] *Solue uocem, mens sonora, solue linguam mobilem*).

La congettura *parens* di Zechmeister, dunque, secondo Hudson-Williams, andrebbe sostituita con *puer*. Tale proposta è avvalorata, inoltre, dal fatto che la giuntura *prima puer* è attestata in Verg. *ecl.* 4, 18 *At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu / errantis hederas passim cum baccare tellus / mixtaque ridenti colocasia fundet acantho* («E per te, bambino, la terra non coltivata farà spuntare, come primi, piccoli doni, qua l'edera vagabonda, là il baccaro e la colocasia frammista all'acanto ridente») ed è utilizzata da Paolino, in riferimento a Giovanni Battista, in *carm.* 6, 210 [CSEL 30, 14, 210] ss. *Inde ubi prima puer stabili uestigia nisu / fixerat et certam signarant uerba loquelam*.

321 nomine et ore: il nome “astrale” del giovane Asterio (messo in relazione con *aster*) trova la sua *consequentia* nell'aspetto parimenti “astrale” del giovane, che costituisce un rimando alla sua santità di vita.

322 pia gratia: la *iunctura* è attestata, in poesia, oltre che in Paolino, unicamente in Ov. *Pont.* 4, 8, 4 *Qua, pia si possit superos lenire rogando / gratia, laturum te mihi dicis opem*, in cui il poeta ringrazia il suo corrispondente della lettera che gli ha inviato, rallegRANDOSI del pronto aiuto di lui, aiuto che viene paragonato implicitamente al soccorso che offrono gli dèi a coloro che si rivolgono a loro con “tenero affetto”.

In Paolino l’espressione indica la grazia concessa all’uomo mediante il battesimo. Per esprimere l’idea dell’infusione della grazia, il Nolano ricorre generalmente alla metafora fluviale: cfr. *carm.* 15, 41 (CSEL 30, 52, 41) *pia gratia fluxit* (cfr. SCIAJNO 2008: 95) e *carm.* 19, 361 (CSEL 30, 130, 361) *de modica sacri stipe corporis exiguus ros / decidit in gentes, illic pia gratia fontes / et fluvios vitae generavit gutta favillae* («... ivi la grazia benigna fece sgorgare sorgenti e una piccolissima quantità di cenere fiumi di acqua di vita», trad. RUGGIERO 1996: 379)

323 sancto flumine: l’espressione designa il lavacro battesimale: cfr. Damas. 101, 1-4 *Iste salutare fons continet inclitus undas / et solet humanam purificare luem. / Munia sacra quae sint uis scire liquoris: / dant regnatricem flumina sancta fidem* («Questo nobile fonte contiene onde salvifiche e purifica la sozzura umana. Vuoi sapere quali sono i doni di quest’acqua santa: i santi fiumi danno una fede che regna»). La *iunctura* ha origine classica, e designa il Tevere nella preghiera che Enea rivolge al fiume: cfr. Verg. *Aen.* 8, 72 *Tuque, o Thybri tuo genitor cum flumine sancto, / accipite Aenean et tandem arcete periclis*. Lo stilema può anche indicare l’eloquenza del poeta: cfr. Opt. Porf. *carm.* 19, 29 *Signa palam dicam laetissima flumine sancto*

324-325 deus almo / munere: esempio di ipallage. L’aggettivo (aulicismo usato dai pagani in riferimento agli dèi e dai cristiani come attributo di dio e dei pontefici: cfr. PALLA 1981: 266) concorda grammaticalmente con *munere*, ma sarebbe più logico riferirlo a *deus*. Ciò è confermato anche dall’*enjambement*. Cfr. Sen. *Phoen.* 222 *almae parentis munere*.

326-343

Viene ripresa, alla fine della sezione, l’immagine della lira. Il poeta sottolinea ancora il motivo dell’unità delle nove persone (cfr. il concetto di unità è reiterato mediante l’uso dei termini *cuncti, socia, concordia, una*) alle quali si aggiunge Emilio, vescovo di Benevento: con la presenza di quest’ultimo la mistica legge canterà nella pienezza le opere della salvezza (vv. 326-333).

I vv. 334-335 contengono la spiegazione dell’allegoria del decacordo: Cristo è il musico, Felice il plettro con cui egli fa risuonare le corde.

Ai vv. 336-339 si mette in evidenza la comunione del gruppo con Dio (v. 338 *si pax nostra deo totis sit consona fibris*) e, ai vv. 340-343, il poeta si sofferma di nuovo sulla figura di Emilio, del quale si mette in evidenza la condotta di vita in tutto concorde con le leggi divine. Nell’ultimo verso l’immagine del decacordo si arricchisce di un significato morale: ogni corda rappresenta, nella sua integrità, la rettitudine di ciascuna delle dieci persone.

327 pectore concordia: Paolino spiritualizza anche il concetto di “concordia”, sovente espresso in formulazioni augurali alla coppia di sposi. Esso è tipico dell’epitalamio e rimanda dunque a un contesto erotico: cfr. Stat. *silv.* 1, 2, 23 *dat Iuno uerenda / vincula et*

insigni geminat Concordia taeda e Claud. *carm.* 25, 130 *vivite concordēs et nostrum discite munus*. Cfr anche il commento ai vv. 275 e 282.

329 compositam: il sostantivo corrispondente al participio *compositus*, cioè *compositio*, indica, tra l'altro, la successione melodiosa dei suoni: cfr. Cic. *Tusc.* 11, 41 *quorum sonorum varia compositio etiam armonia efficit plures*.

331 concinet: il prefisso *cum-* esprime l'unità del molteplice, concetto di derivazione ambrosiana: Paolino, infatti, come Ambrogio, "vede nell'universo dei cori", "una panteistica pienezza che si trasforma in polifonia". In Paolino come in Ambrogio, il verbo sottolinea il processo che portò all'unità mediante l'aggregazione di singoli elementi.

Diversamente in Agostino: come osserva SPITZER 2009: 33, commentando Aug. *civ.* 17, 14, nell'Ipponense il prefisso *cum-* ha valore perfettivo e il *concinere* ha il significato di "essere già arrivato all'unità". Esso designa, in altre parole, la raggiunta *Übereinstimmung*: "la cetra di Agostino è un monocordo".

331 mystica lex: l'espressione è mutuata da Auson. *griph.* 2, 1-3 Pastorino *Ter bibe uel totiens ternos; sic mystica lex est / vel tria potanti uel ter tria multiplicanti / imparibus nouies ternis contexere coebum* («Bevi tre volte o tre volte tre; così è la legge degli iniziati: chi beve tre volte o moltiplica tre per tre forma un cubo, per mezzo di nove ripetizioni del numero impari tre», trad. PASTORINO 1996: 121), che la utilizza in un'opera di contenuto erudito, nella quale gioca sui significati arcani del numero tre. Paolino riprende lo stilema caricandolo di un valore sacrale: la *mystica lex* è la legge divina che risuona in Paolino e nei suoi ospiti.

332 testudine: cfr. commento al v. 274.

333 viva chorda: l'uso del *singulare pro plurali* esprime l'unità esistente tra le singole persone. Vd. il commento al v. 343.

333 salutiferum ... opus: lo stilema è attestato per la prima volta in Paolino e ripreso da Leo M. *serm.* 23, 4 (PL 54, 202) *Sapientia vero et benignitas Dei hac salutiferi operis mora, capaciores nos suae vocationis effecit*. Prima di Paolino, in luogo dell'aggettivo *salutiferum*, un poeticismo, in dipendenza da *opus* era usato il genitivo *salutis*: cfr. Hil. *in Matth.* 12, 5 (SCH 254, 272) *Opus salutis nostrae non in sacrificio, sed in misericordia est: et lege cessante, in Dei bonitate salvamur*.

333: loquetur opus: la clausola ricorre in Mart. *spect.* 1, 7-8 *Omnis Caesareo cedit labor Amphitheatro, / unum pro cunctis fama loquetur opus* («Tutte le opere sono inferiori all'anfiteatro dell'imperatore: la fama parlerà solo di quest'opera per tutte»).

336 Christo modulante: l'immagine di Cristo che suona la cetra, simbolo dell'umanità redenta, glorificando Dio, ricorre in Clem. Al. *protr.* 1, 5, 5, 10 (GCS 12.1, 6, 11-15) ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, λύραν μὲν καὶ κιθάραν, τὰ ἄψυχα ὄργανα, ὑπεριδὼν, κόσμον δὲ τόνδε καὶ δὴ καὶ τὸν μικρὸν κόσμον, τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἄγιω πνεύματι ἁρμολογούμενος, ψάλλει τῷ θεῷ διὰ τοῦ πολυφώνου ὀργάνου καὶ προσάδει τῷ ὀργάνῳ τῷ ἀνθρώπῳ («Il Verbo di Dio, avendo disprezzato la lira e la cetra, strumenti senz'anima, creò l'armonia, attraverso lo Spirito Santo, nel nostro mondo e specialmente in questo microsmo, l'uomo, anima e corpo: egli si serve di questo strumento polifonico per celebrare Dio e canta lui stesso in accordo con questo strumento umano»). Cfr. JUNOD-AMMERBAUER 1975: 48-49.

337-338 cythara ... sonabit / plena ... harmonia: il prestito greco *harmonia* ha il significato di “concordia”. L’armonia prodotta dalla lira imita l’armonia del mondo, secondo la dottrina pitagorica: cfr. Quint. *inst.* 1, 10, 12 *cum Pythagoras atque eum secuti acceptam sine dubio antiquitis opinionem vulgaverint mundum ipsum ratione esse compositum, quam postea sit lyra imitata, nec illa modo contenti dissimilium concordia, quam vocant harmonian, sonum quoque his motibus dederint* (dal momento che Pitagora e i suoi seguaci diffusero l’opinione, ereditata senza dubbio sin dall’antichità, che il mondo stesso è stato organizzato secondo un criterio razionale che in un secondo momento è stato imitato dalla lira e, non contenti di quella concordia che regna tra elementi differenti e chiamiamo armonia, essi hanno anche attribuito un suono a questi movimenti, trad. T. PISCITELLI, in A. PENNACINI (a cura di), *Quintiliano. Institutio Oratoria*, Torino, 2001, 129 e 836).

L’idea dell’armonia musicale del mondo fu ripresa in senso cristiano, dal momento che il concetto era presente anche in alcuni passi delle Scritture: cfr. Sap 19, 17 *in se enim elementa dum convertuntur sicut in organo qualitatis sonus inmutatur et omnia suum sonum custodiunt*.

Per la piena comprensione del passo paoliniano è tuttavia opportuno richiamare Cic. *rep.* 2, 42 *et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia*. Questo passo pone in stretto rapporto l’armonia nel canto e la *concordia* all’interno di un medesimo stato. Paolino risente di queste concezioni di matrice pitagorica e platonica, nel paragonare il concento prodotto dalla piccola *civitas* cristiana, che con lui celebra la festa di Felice, all’armonia musicale risultante dal suono della lira. Cfr. SPITZER 2009: 20-22.

Mediante la studiata disposizione degli elementi all’interno del v. 338, il poeta traspone sul piano sintattico il concetto di armonia di cui sta parlando: i termini *plena* e *harmonia* sono posti agli estremi del verso, e racchiudono la giuntura *perfectis sensibus*. Sul piano del significato, la posizione attributiva dello stilema *perfectis sensibus* esprime che la “piena armonia” è conseguenza della perfezione interiore. Cfr. STELLA 2001: 83 ss.

Per *perfectis sensibus*, cfr. 1 Cor 1, 10 *et non sint in vobis scismata, sitis autem perfecti in eodem sensu et in eadem sententia*. L’intertestito paolino contribuisce a chiarire il passo del Nolano. L’armonia di cui parla quest’ultimo, infatti, consiste non solo nella condivisione dei medesimi sentimenti e delle medesime opinioni, ma riguarda soprattutto la condivisione della medesima scelta di vita, nella fattispecie la pratica dell’ascesi e l’esercizio della castità. Cfr. R. SCOGNAMIGLIO 1998 (1): 10 ss.

338 nostra pax: per chiarire il significato che *pax* assume in questo luogo, è opportuno addurre un passo di Agostino in cui egli offre una definizione di pace sotto forma di decalogo.

L’Ipponense, in una progressione che parte dal singolo e si allarga all’universo intero, parla dapprima della pace e dell’ordine del corpo, poi considera la pace e l’ordine dell’anima, quindi la pace e l’ordine tra corpo e anima. Giunge quindi alla pace nei mutui rapporti umani, definita *concordia*, che riguarda sia l’aspetto privato e familiare sia quello pubblico. L’elenco culmina nella definizione della pace delle anime che godono della visione di Dio nella città celeste e nella frase finale che sintetizza l’intero sistema, presentando il concetto di pace dell’universo: Aug. *civ.* 19, 13, 1 (CChL 48, 678-679, 1-11) *Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata*

requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis («La pace del corpo dunque è l'ordinata proporzione delle parti, la pace dell'anima irragionevole è l'ordinata pacatezza delle inclinazioni, la pace dell'anima ragionevole è l'ordinato accordo del pensare e agire, la pace del corpo e dell'anima è la vita ordinata e la salute del vivente, la pace dell'uomo posto nel divenire e di Dio è l'obbedienza ordinata nella fede alla legge eterna, la pace degli uomini è l'ordinata concordia, la pace della casa è l'ordinata concordia del comandare e obbedire d'individui che in essa vivono insieme, la pace dello Stato è l'ordinata concordia del comandare e obbedire dei cittadini, la pace della città celeste è l'unione sommamente ordinata e concorde di essere felici di Dio e scambievolmente in Dio, la pace dell'universo è la tranquillità dell'ordine», trad. D. GENTILI *Città di Dio*, Roma, 1997, 730). Da notare la ricchezza lessicale con cui vengono designati i vari "tipi di pace": *temperatura* è del livello più basso, quello del corpo; la *consensio* è la pace dell'anima razionale, la *concordia* è la pace dell'umana società. *Pax* e *ordo* sono in tutti questi casi gli elementi costitutivi permanenti. Cfr. SPITZER 2009: 78-79.

In Paolino il termine *pax* è da intendersi nel senso onnicomprensivo delineato da Agostino: la pace della comunità, la *concordia* (alla quale il Nolano principalmente si riferisce e che diviene figura della *societas fruendi Deo et invicem in Deo* della città celeste), sussiste in quanto ogni uomo ha raggiunto la pace in se stesso. La pace del pio gruppo di ospiti, dunque, è conseguenza della condizione di pace interiore raggiunta dai suoi singoli membri.

338 fibris: nel significato di "corde", come in *carm.* 15, 26 *Surge igitur, cithara, et totis intendere fibris*.

341-342: i due versi ribadiscono l'equilibrio interiore raggiunto dal vescovo Emilio nella sua vita. Questo concetto è considerato da punti di vista differenti: il primo verso mette in evidenza la condotta di Emilio uomo dai retti principi, ben ordinato alla vita, il secondo verso chiarisce che la vita di Emilio è retta, in quanto conforme ai dettami del Vangelo. I due versi sono elaborati retoricamente e presentano studiate corrispondenze e variazioni: il *compositus* è ripreso dal *concordat*: i termini sono legati dall'allitterazione del preverbio *con-*, che dà l'idea della *sympathia* del vescovo beneventano con Dio; la giuntura *omnibus numeris* trova il suo corrispettivo in *ad omnia*: l'*ad* e l'accusativo riprende l'*ad vitam* del verso precedente. La *variatio* riguarda il soggetto, che al v. 341 è Emilio stesso, mentre al verso seguente è *vita*, che riprende, in poliptoto, il *vitam* del verso precedente.

Un simile virtuosismo stilistico, che consiste nel presentare un medesimo concetto, affrontandolo da più punti di vista, è messo bene in luce da KOHLWES 1979: 221, il quale fa notare che questi espedienti retorici contribuiscono a sottolineare l'eccezionalità, quasi la carica "paradossale" dell'argomento di cui si sta parlando.

341 omnibus ... numeris: *numeris* ha il significato di "parte": cfr. *Cic nat. deor.* 2, 13, 32 *Mundus undique aptus atque perfectus expletusque omnibus suis numeris*.

341 compositus: questo participio fa riferimento all'ordine morale della persona, ma sottende altresì l'idea di armonia musicale: cfr. commento al v. 329. Anche nell'utilizzo di singoli termini si può scorgere lo stretto intreccio esistente fra musica e stato di grazia.

Alla stretta relazione che sussiste fra armonia musicale e grazia divina fa riferimento anche il Crisostomo, nel suo commento al vangelo di Giovanni: proprio perché la lingua di quest'ultimo è colma di grazia divina, la parola dell'evangelista risuona più dolce di qualsiasi armonia: cfr. Ioh. Chrys. *in Ioh.* 1, 1 (CPS, Ser. Gr., 10, 4-5) Πᾶσαν γὰρ τὴν οἰκουμένην ἔπεσχε, καὶ κατέλαβε, καὶ ἐνέπλησε τῇ βοῇ οὐ τῷ μετὰ ἀνακραγεῖν, ἀλλὰ τῷ μετὰ τῆς θείας χάριτος κινήσαι τὴν γλῶτταν. Καὶ τὸ δὴ θαυμαστὸν, ὅτι οὕτω μεγάλη οὖσα ἡ βοή, οὐκ ἔστι τραχεῖά τις, οὐδὲ ἀηδῆς, ἀλλὰ πάσης μουσικῆς ἁρμονίας ἡδίων (↔[il vangelo di Giovanni] ha infatti conquistato, posseduto e riempito tutto il mondo con la sua voce; e lo ha riempito non con rumore assordante, ma in virtù di una lingua mossa da grazia divina. E il meraviglioso è che una voce così forte non sia aspra e dura, ma più dolce di ogni armonia musicale», trad. C. TIRONE, *San Giovanni Crisostomo. Le omelie su S. Giovanni Evangelista. Parte prima*, Torino, 1944, 4). Cfr. SPITZER 2009: 53.

342 vita sacrae concordat ad omnia legi: *ad* e l'accusativo ha qui il valore di *in, de* (cfr. ThLL 1, 545-546): cfr. Cic. Mur. 29 *dicendi consuetudo longe isti vestrae consuetudini ad honorem antecellit*.

343 inrupto stamine chorda canet: la metafora indica la purezza interiore delle singole persone. Viceversa, la corda lesionata simboleggia l'assenza di grazia, la lontananza dell'uomo da Dio, conseguenza del peccato originale: cfr. *carm.* 20, 44-47 (CSEL 30, 144, 44-47) *ille David uerus, citharam qui corporis huius / restituit putri dudum compage iacentem, / et tacitam ruptis antiquo crimine chordis / assumendo suum dominus reparauit in usum* («egli è il vero Davide, che restaurò la cetra di questo corpo, che da lungo tempo giaceva abbattuta nella imputridita compagine e, come Signore, assumendola ormai ridotta al silenzio, perché le sue corde erano state spezzate dall'antico peccato, la riparò per il suo uso», trad. RUGGIERO 1996: 413).

Per indicare la perfezione morale dell'uomo riconciliato con Dio, gli autori cristiani ricorrono o all'immagine dell'intera cetra: cfr. Ambr. *de inter. Dav.* 4, 10, 36 (SAEMO 4, 262-263) *Cithara est caro nostra, quando peccato moritur ut deo vivat* (e FONTAINE 1974: 126) e Hier. *in psalm.* 146, 7 (CChL 78², 332, 89-92) *cithara multas cordas habet: si una rupta fuerit, sonus reddi non potest. sic et sanctus uir: quamvis sanctus sit, si una uirtus defuerit, uocalem sonum emittere non potest*.

Paolino si serve di questa metafora, apportandovi, però, una *uariatio*, dettata dalle esigenze del momento: i singoli *stamina inrupta* non sono soltanto le singole virtù di un singolo uomo, ma rappresentano dieci diverse persone nella loro santità di vita. Questo passo contiene certamente un'allegoria morale (lo *stamen inruptum*, come detto, indica lo stato di grazia di ogni singolo individuo): tale interpretazione morale e antropologica, però, viene proiettata sullo sfondo di una allegoria di carattere ecclesiologico e comunitario e trova in quest'ultima la sua sublimazione. È, del resto, un tratto tipico del Nolano quello di proporre interpretazioni che si discostano da quelle vulgate, per obbedire a scopi contingenti: cfr. CONYBEARE 2000: 107, n. 13.

Sulle diverse interpretazioni della *cithara* nel mondo cristiano, in base alle quali lo strumento può simboleggiare sia Cristo sia il popolo dei fedeli che risuonano dell'armonia divina, cfr. JUNOD-AMMERBAUER 1975: 48.

L'espressione *chorda canet*, in luogo di un verbo afferente all'area semantica del "suonare", chiude la metafora, che percorre l'intera sezione in distici, del singolo individuo, corda che canta la magnificenza del Signore (cfr. v. 333 *viva chorda*) e che si intreccia con l'immagine del decacordo visto nella sua totalità.

344-364

Questa sezione costituisce il proemio del *fundamentum* del libello. Essa può essere così suddivisa: i vv. 344-346 fungono da introduzione; i vv. 347-350 fanno riferimento all'abbondanza dei *munera* concessi da Felice; nei vv. 351-356 ricorre il motivo dell'ineffabilità di tali *munera*, espresso mediante un *adynaton* che riprende il *topos* classico delle "cento bocche" e introdotto dalla condizionale *si mihi ... curreret*.

Simmetrica a quella dei vv. 347-356 è l'argomentazione condotta nei vv. 357-364.

Nei vv. 357-360, si torna sull'abbondanza dei *munera Felicis*: il discorso viene però sviluppato mediante un'*addubitatio* con cui il poeta si chiede quali doni debba ricordare per primi; nei vv. 361-364 viene riproposto il motivo dell'ineffabilità dei *munera* di Felice, ribadito ancora una volta mediante un *adynaton*, costruito su un'immagine di derivazione evangelica (il *numerare capillos*) e introdotto dalla condizionale *si prima ab origine ... revolvam*.

344-345 Nunc ... Felix: questi versi contengono il *reditus ad propositum*, alla trattazione di ciò che riguarda più direttamente Felice, il *fundamentum* del carme. Il poeta introduce l'allocuzione al santo, mediante una formula topica (cfr., ad esempio, Verg. *Aen.* 11, 410 *Nunc ad te et tua magna, pater, consulta reuertor*, Hor. *sat.* 1, 6, 45 *Nunc ad me redeo libertino patre natum* e Paul. Nol. *carm.* 19, 716 (CSEL 30, 142, 716) *Nunc ad te, ueneranda dei crux, uerto loquellas*), messa in evidenza dalla cesura semiternaria, che cade subito dopo il pronome *te*; tale cesura in unione alla semisettenaria, dà risalto alle espressioni *venerande parens* ed *aeterne patrone*, accomunate, tra l'altro, anche dall'allitterazione.

A questa formula di transizione seguono quattro vocativi: i primi tre, costituiti da aggettivo e sostantivo, mettono in evidenza il "patronato" di Felice nei riguardi di Paolino; l'ultimo vocativo esprime, invece, lo stretto legame del *patronus* con Cristo. Inoltre, dal punto di vista dell'*ordo verborum*, la contiguità dei termini *meus*, (riferito a Paolino) e *Christo* (isolati tra l'altro, anche dalla cesura semiternaria e dalla semisettenaria) serve a dare risalto al vincolo stesso esistente tra Cristo e Paolino, vincolo che proprio Felice ha contribuito a creare mediante la sua opera di intercessione, come è chiarito nei vv. 355-356. Da notare anche la posizione di rilievo che assume il vocativo *Felix* (che chiude il verso e l'intera apostrofe al confessore) speculare al pronome *te*, all'inizio dell'*Anrede*.

Da notare la movenza innica, che si estrinseca nell'uso del *Du-Stil* e nella *πολυωνομία*, consistente nell'accumulazione dei predicati del santo invocato.

345 venerande parens: la forma del gerundivo *venerandus* ricorre altre quattro volte in riferimento a Felice: nei *carmm.* 15, 166 (CSEL 30, 58, 166); 21, 663; 23, 211 (CSEL 30, 201, 211) e 28, 60 (CSEL 30, 293, 60). Paolino impiega questo termine anche in relazione a persone importanti, come in *epist.* 19, 3 (CSEL 29, 140-141) in riferimento a Delfino, secondo una consuetudine già attestata nel mondo classico: cfr., ad esempio, Verg. *Aen.* 9, 276 *insequitur, uenerande puer, iam pectore toto* (cfr. IANNICELLI 1990/1991: 191 e SCIAJNO 2008: 186). L'espressione era già stata utilizzata in *carm.* 10, 189, in cui Paolino così apostrofava Ausonio.

345 aeterne patrone: l'aggettivo al vocativo è di solito riferito a Dio o a Cristo (cfr., *ex gr.*, Prud. *perist.* 14, 81-83 (CChL 126, 388, 81-83) *Aeterne rector, diuide ianuas / caeli obseratas terrigenis prius / ac te sequentem, Christe*, e Paul. Nol. *carm.* 6, 276 (CSEL 30, 16, 276) *O pater, o hominum rerumque aeterne creator*), e il suo utilizzo è attestato a partire dal IV secolo. Quanto a *patronus*, cfr. commento al v. 6.

345 susceptor: il termine è attestato per la prima volta in poesia proprio in questo luogo paoliniano: non ricorre altrove nella produzione poetica del Nolano, solo due volte nell'epistolario: riferito ad Agostino, in *epist.* 50, 18 *susceptor meus in visceribus caritatis Christi* (cfr. PISCITELLI 1989: 288, che osserva che il termine serve a connotare l'Ipponense come guida e maestro spirituale e manifesta il desiderio che Agostino lo prenda sotto la sua protezione, facendo da tramite tra lui e Dio). In Paolino è presente sia l'accezione di "mediatore" sia quella di "protettore" (come in *Ps* 41, 10 *dicam Deo: susceptor meus es*). Nel mondo classico il verbo *suscipere* connota la *receptio in clientelam* (cfr. Cic. *fam.* 12, 12, 6) e l'assunzione di una difesa (cfr. Cic. *rep.* 4, 27). Per tutte le altre accezioni del verbo *suscipio* in Paolino, cfr. IANNICELLI 1990/1991: 197.

346 gratificas ... loquellas: la *iunctura* conferisce un carattere aulico e solenne all'*incipit* di questa sezione. L'aggettivo ricorre, per la prima volta in poesia, in Opt. Porf. *carm.* 1, 6, ugualmente in un componimento liminare, in riferimento all'opera poetica che ha lo scopo di esprimere la riconoscenza all'imperatore Costantino: *Quae quondam sueras pulchro decorata libello / carmen in Augusti ferre Thalia manus / ... / ... / ... / gratificum* («Tu che un tempo, abbellita da un elegante libretto, eri abituata, o Talia, a porre il carne, espressione di riconoscenza, nelle mani dell'Augusto»). Anche il sostantivo *loquella* è termine poetico e solenne: cfr. SCIAJNO 2008: 284

346 verso sermone: il termine *sermo* indica lo stile e il metro: cfr. Cic. *Att.* 7, 3 *Fabellae (Terentii) propter elegantiam sermonis putabantur a C. Laelio scribi*.

347 Multa ... donis: la locuzione *munera tribuere* ricorre in Cat. 68, 32 *Haec tibi non tribuo munera, cum nequeo* (in riferimento a componimenti poetici) e Ov. *epist.* 14, 124 *Quaeque tibi tribui munera, dignus habes* e Paul. Nol. *carm.* 19, 76 (CSEL 30, 121, 76) *Sic deus et reliquis tribuens pia munera terris* e 29, 27 (CSEL 30, 306, 27) *... uariis tribuens pia munera signis*. Sui termini *munus* e *donum*, cfr. Introduzione I. 5. e). Il *munus* indica qui il "favore", la "grazia" in generale, mentre il *donum* indica l'azione concreta, il beneficio reale che è stato elargito.

348 ... praesentis vitae rem spemque futurae: Paolino, nel ricondurre tutto ciò di cui egli dispone all'aiuto di Felice, abolisce la distinzione tra mezzi materiali e beni spirituali, su cui si fonda la speranza della vita futura: tutto, infatti, è al servizio di Paolino e tutto finalizzato al suo vantaggio. Da notare la struttura chiasmica del verso, che è costruito con i

due sostantivi al centro e i genitivi agli estremi. Nelle scritture, l'idea che tutto sia al servizio dell'uomo, in vista del raggiungimento della salvezza, e non viceversa, così come Cristo è al servizio del Padre, è ribadita in 1 Cor 3, 22-23 *sive Paulus sive Apollo sive Cephas sive mundus sive vita sive mors sive praesentia sive futura, omnia enim vestra sunt: vos autem Christi: Christus autem Dei*.

Anche al v. 429 (*res igitur terrae regni celesti emit spem*) si fa menzione dei beni terreni e della speranza futura: in questo verso, tuttavia, la ricchezza terrena è presentata come mezzo che può acquistare la vita eterna, qualora condivisa con i fratelli più poveri (cfr. PRETE 1987: 123 ss.).

Dal punto di vista del lessico, lo stilema *praesentis vitae* è attestato in 10, 325 (CSEL 30, 38, 325) *vel praesentis amor vitae* e in Prud. c. Symm. 2, 216 (CChL 126, 219, 216) *Nec bona praesentis vitae numerosa gubernant*.

Quanto a *vitae futurae* cfr. 10, 65-67 (CSEL 30, 27, 65-67) ... *vitae labor / praesentis aevi tramite, / abolet futurae cum deo vitae fides*. La *iunctura* ricorre in poesia, per la prima volta, in Ov. *ib.* 160 *His uiuus furiis agitabere, mortuus isdem / et breuior poena vita futura tua est* («Queste furie ti perseguiteranno da vivo, le stesse che ti perseguiteranno anche da morto, e la vita che ti resta sarà troppo corta per il castigo»): il poeta allude agli anni che restano da vivere, senza riferimento a una dimensione ultraterrena. Nella poesia cristiana l'espressione *vitae futurae* è usata per la prima volta da Commod. *instr.* 1, 35, 7-8 (CChL 128, 29, 7-8) *Hoc ligno mortis quaeramus vitae futurae*, dove si dice che il legno della croce acquista la salvezza eterna.

349 memini: il tema del ricordo personale dei benefici ricevuti contribuisce a dare concretezza e storicità all'operato *post mortem* di Felice (cfr. v. 52). Il ricordo, nella Bibbia, è l'espressione della reciproca fedeltà, di Dio e dell'uomo, alla loro alleanza: cfr. *Psalm* 136, 3 *adhaereat lingua mea fauci bus meis, si non meminero tui*: cfr. FONTAINE 1974: 136 N. 17. La poesia di Paolino, dunque, nasce dalla memoria personale (cui è collegato il sentimento di gratitudine) dei *munera* ottenuti in passato e dalla visione diretta dei doni presenti (cfr. v. 203 *videtis omnes munera*). È probabile che in questi passi sia sottesa una larvata polemica contro le *vacuae res*, fonte d'ispirazione dei poeti pagani. Cfr. commento ai vv. 198-203. Da notare l'allitterazione presente nel verso 349, che sottolinea il motivo della gratitudine personale del poeta: *tibi me memini debere cui me*.

349 debere cui me: è generalmente evitata, a fine verso, la successione di una parola giambica e di un monosillabo (*cūī mē*), a meno che i due termini non siano strettamente legati dal punto di vista grammaticale. Cfr. HUEMER 1903: 68.

350 mancipium: il termine è utilizzato tre volte nei *Carmi* (20, 3; 21, 205 e 21, 350) e costituisce il corrispettivo di *patronus* (cfr. IANNICELLI 1990/1991: 187). Non è mai usato in riferimento a Felice, in quanto ha il significato di "servo" e contiene pertanto una sfumatura peggiorativa (cfr., ad esempio, Aug. in *psalm.* 70 (2), 9 (CChL 39, 967, 4-6) *Cecidisti ab altitudine, o homo, mancipium inobediens, superbe adversus Dominum, cecidisti!*). Il vocabolo esprime pienamente la *metánoia* di Paolino, che da *nobilis terrae* si è fatto schiavo al servizio di Cristo.

350 primis ... ab annis: lo stilema, che ha il significato di "fin dai primi anni di vita", ricorre anche al v. 316, dove si dice che anche Samuele fu consacrato *primis ab annis* al Signore e come lui il giovane Asterio. In questo luogo, in riferimento a Paolino, la giuntura

è usata in senso lato: il poeta, quando arrivò per la prima volta a Nola da governatore (nel 379) e venne presumibilmente a contatto con il culto di Felice, aveva già quasi trent'anni (cfr. SANTANIELLO 1992: 37-38) e in ogni caso non fu, come Asterio, consacrato a Dio sin dalla tenera età. L'espressione, dunque, costituisce un'iperbole, mediante la quale il poeta non vuole falsare la realtà, ma al contrario ribadire il suo sentimento di affetto e di attaccamento nei confronti del patrono.

351-354 Si mihi flumineis facundia curreret undis / oraque mille forent centenis persona linguis / forte nec his opibus collato fonte refertus / omnia Felicis percurrere munera possem: il *topos* delle “mille bocche” indica l'ineffabilità di qualcosa ed è attestato a partire da Omero fino al tardoantico e utilizzato in generi letterari diversi come *Visioni*, *Lettere* e *Panegirici* (cfr. COURCELLE 1955: 231-240). Esso non è mai impiegato in sede incipitaria, ma costituisce un motivo topico dei proemi al mezzo.

Il passo paoliniano risulta dalla contaminazione di luoghi virgiliani e ovidiani: lo stilema *flumineis undis*, nel significato di “onde di fiume”, in riferimento al fiume Numicio, si trova in Ov. *met.* 14, 599 ... *tectus harundine serpit / in freta flumineis uicina Numicius undis*. In Paolino l'immagine acquista una valenza metaforica, presente già nella tradizione retorica antica, dove il fiume indica facondia (cfr. ad esempio, Cic. *de or.* 2, 159 *stoicum genus orationi adfert non liquidum, non fusum ac profluens, sed exile, aridum, concisum ac minutum*).

Il v. 352 ricalca, nell'uso di *ora* e del congiuntivo imperfetto, Ov. *trist.* 1, 5, 54 *Si uox infragilis, pectus mihi firmitus aere, / pluraque cum linguis pluribus ora forent*; la clausola richiama invece quella di *met.* 8, 553 *non mihi si centum deus ora sonantia linguis*.

Nel v. 353 il poeta insiste ancora su questo desiderio irrealizzabile, che introduce l'apodosi, la cui clausola è modellata su Verg. *Aen.* 6, 627 *omnia poenarum percurrere nomina possim*.

355 amico: la relazione di *amicitia* sussiste esclusivamente fra Cristo e Felice (cfr. v. 775-776 *tu [Nola] eius amico ... negabas*). In relazione al proprio patrono, infatti, Paolino si definisce *alumnus*. Solo di Niceta si dice che è amico di Felice in *carm.* 27, 198-199 *Quare inopi da, sancte, tuo, ut te digna patrono / et pariter condigna tuo loquar ausus amico*. Va comunque sottolineato nel brano l'intreccio delle relazioni tra Felice, Paolino e Niceta. Cfr. LUONGO 1998: 336-337.

356 alumno: vedi il commento al v. 95.

357 quae quibus anteferam?: ritorna la stessa topica proemiale dei vv. 47-50: cfr. commento *ad loca*.

357-358 aequis ... ponderibus: la giuntura è attestata in Lucr. 2, 238-239 *Omnia quapropter debent per inane quietum / aequae ponderibus non aequis concita ferri* («Perciò tutte le cose devono muoversi, nel vuoto inerte, con uguale velocità, anche se non hanno lo stesso peso»), dove il sostantivo *pondera* è inteso nel senso letterale di “grandezza fisica” di un corpo.

359 discernere possim: una simile clausola, che fa riferimento alla capacità di distinguere i vari effetti che gli astri possono avere sui rapporti interpersonali, è in Manil. 2, 691-692 *Omnibus ex istis ratio est repetenda per artem, / pacata infestis signa ut discernere possis* («Di tutti questi dati va ricavato il criterio scientifico, che permetterà di distinguere i segni

di pace da quelli ostili», trad. S. FERABOLI, E. FLORES e R. SCARCIA, *Marco Manilio, Il poema degli astri*, 1 vol, 1996, 87).

360 copia: l'uso di termini indicanti "abbondanza" (cfr. v. 354-355 *Omnia Felicis ... munera ... quanta suo dominus donauit Christus amico*) e l'uso di un linguaggio paradossale fatto di *adynata* hanno uno scopo panegiristico.

Come precedente, a titolo di esempio, si può citare il caso di Stazio, che più volte utilizza quella che si può definire una "poetica del meraviglioso", per celebrare le opere dei suoi *patroni*: cfr. Stat. *silv.* 2, 2, 44-45 ... *Quae rerum turba! Locine / ingenium an domini mirer prius?* espressione che ricorre in un proemio al mezzo (dunque nella stessa sede in cui si trova in Paolino), corroborata da un'*addubitatio* (procedimento stilistico usato anche dal Nolano nel presentare le opere del proprio *patronus* celeste) e che serve da introduzione all'*ecphrasis* della villa sorrentina del *patronus* di Stazio, Pollio Felice.

Come osserva K. S. MYERS, "*Miranda Fides: Poets and Patrons in Paradoxographical Landscapes in Statius' Silvae*," *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 44 (2000), 103-138, 134, lo scopo che il poeta si prefigge nella stesura della *Silva* 2, 2 (e delle *Silvae* in genere) non è solo quello di offrire un omaggio al suo protettore – omaggio di carattere strettamente privato – ma soprattutto quello di costruire, mediante i propri versi, un monumento alla propria arte poetica, così come il *patronus* aveva costruito un monumento alla sua potenza mediante l'erezione di una sontuosa villa, un microcosmo privato in cui egli poteva sentirsi "signore del mondo".

Gli espedienti retorici messi in campo dal poeta napoletano e da Paolino nel presentare le opere dei propri *patroni* sono pressoché identici: *topos* delle cento bocche (Stat. *silv.* 2, 2, 36; 41-42 *Non, mihi si cunctos Helicon indulgeat amnes ... innumeras valeam species cultusque locorum / pieriis aequare modis*), *adynata*, *addubitatio*es, motivo dell'impossibilità di ricordare le molteplici opere dei rispettivi protettori (cfr. v. 359 e Stat. *silv.* 1, 3, 48 *labor est memorare*).

Diversi sono invece i contesti all'interno dei quali agiscono i due poeti: le poesie di Stazio hanno carattere privato, rappresentano un omaggio personale e spesso vengono lette ai *patroni* in occasione di visite del poeta presso di loro; nei *Natalicia*, invece (nei quali pure si ricordano le opere del patrono celeste e si sottolinea spesso il carattere "privato" del rapporto esistente tra il poeta e Felice), Paolino si fa portavoce dell'intera comunità, nell'innalzare il suo canto di lode e di ringraziamento: la poesia diviene corale (cfr. vv. 269-271) e non più mera espressione di una singola individualità.

Sul sovrapporsi, in Paolino, di momento privato e momento pubblico, vd. commento ai vv. 48-50.

361 si prima repetens ab origine: l'espressione è mutuata da Virgilio: cfr. *geor.* 4, 285-286 *altius omnem / expediam prima repetens ab origine famam* ed *Aen.* 1, 372-374 *O dea, si prima repetens ab origine pergam / et vacet annalis nostrorum audire laborum, / ante diem clauso componet Vesper Olympo*.

Nel quarto libro delle *Georgiche*, l'espressione funge da introduzione alla storia di Aristeo, una digressione in cui si parla del fenomeno della bugonia. Con procedimento tipicamente alessandrino, Virgilio incastona nella sua opera la narrazione della vicenda del mitico pastore dell'Arcadia. Tale narrazione è preceduta dalla dichiarazione del poeta che, attraverso una movenza proemiale collocata non in sede incipitaria, ma nel corso

dell'opera, si propone di raccontare assai dettagliatamente (*altius*) l'intera storia di Aristeo e dell'origine della bugonia (*omnem famam*), sin dai suoi primi sviluppi (*prima ab origine*).

Nel primo libro dell'*Eneide*, le parole *si prima repetens ab origine pergam* sono pronunciate da Enea. Così l'eroe troiano, rivolgendosi alla madre Venere, che non ha palesato al figlio la sua vera identità, dà inizio al racconto della sua storia e di come egli sia giunto sulle coste africane.

Il passo paoliniano risulta, dunque, dalla contaminazione di questi due luoghi virgiliani: dalle *Georgiche* viene ripresa la collocazione dell'espressione nel contesto di un "proemio al mezzo"; da *Aen.* 1, 372-374, Paolino mutua, invece, lo schema generale dei vv. 361-364 del suo carme, nei quali esprime, attraverso un *adynaton*, la sua difficoltà nel dire. Come Enea afferma che è impossibile, per lui, portare a termine il racconto della propria storia, prima che giunga la sera, in modo simile il Nolano confessa che è così arduo ricordare tutti i doni di Felice, che più facile sarebbe per lui contare i capelli del proprio capo.

363 capitis ... numerare capillos: l'*adynaton* riprende l'immagine di *Mt* 10, 30 *vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt*.

364 circa me: come osserva HOFMANN 1965: 226, la preposizione *circa* e l'accusativo può avere anche il valore di *ergo*, secondo una consuetudine che va affermandosi nel periodo post-classico: cfr. Plin. *epist.* 6, 21, 6 *circa me ... benignitate ... modum excessit*.

364 dona referre: la stessa clausola è in Mart. 5, 52, 3-4 *Incipio quotiens alicui tua dona referre, / protinus exclamat "dixerat ipse mihi"* («Ogni volta che comincio a raccontare a qualcuno dei tuoi doni, subito egli esclama: "Me lo aveva detto"»). Marziale, con la sua solita vena di sarcasmo, bolla il comportamento di Postumo, che si vanta con tutti dei doni che ha fatto al poeta. Si tratta dunque di favori puramente umani, che possono essere elencati, rispetto ai favori concessi a Paolino dal santo patrono, favori che, in quanto grazie celesti, non possono essere enumerati dalla lingua dell'uomo.

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI

- ANRW: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, 1972-1996
- CChL: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Tourhout, 1954 ss.
- CH: *Corpus Haereseologicum*, 3 voll., Berolini, 1856-1861
- CPS: *Corona Partum Salesiana*, Torino, 1937 ss.
- CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien, 1866 ss.
- Forc. : *Lexicon totius latinitatis ab Aegidio Forcellini lucubratum*, Patavii, 1940
- GLK: *Grammatici Latini*, ed. H. Keil, 7 voll. et suppl., Lipsiae, 1855-1880
- GCS: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1897 ss.
- JAC: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster, 1958 ss.
- MGH AA: *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*. Berolini, 1893-94.
- NBA: *Opere di Sant'Agostino, Nuova Biblioteca Agostiniana*, Roma, 1965 ss.
- PCBE : *Prosopographie chrétienne du bas-empire*, fondée par H. I. MARROU et J.-R. PALANQUE, Roma, 1982-1999
- PG : *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Parisiis, 1857-1866
- PL: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, 1844-1855
- RAC: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1941-1960
- SAEMO: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, 27 voll., Roma, 1979-2004
- SCh: *Sources Chrétiennes*, Paris, 1941 ss.
- ThGL: *Thesaurus Graecae Linguae*, Parisiis, 1842-1846
- ThLL: *Thesaurus Linguae Latinae*, Monaci, 1894 ss.

EDIZIONI E TRADUZIONI DEI CARMINA

CIENFUEGOS 2005

J. J. CIENFUEGOS, Paulino de Nola, *Poemas*, Introducción, traducción y notas, Madrid, 2005

COSTANZA 1971

S. COSTANZA, Meropio Ponzio Paolino. *Antologia di Carmi*, Messina, 1971

FILOSINI 2008

S. FILOSINI, Paolino di Nola. *I carmi 10 e 11*, Roma, 2008

HARTEL 1894

W. HARTEL, *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina*, CSEL 30, Vindobonae, 1894

HELAY 1975

R. HEALY, *The Carmina Natalicia of Paulinus of Nola*, Sydney, 1975

KAMPTNER 1978

M. KAMPTNER, *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina*, indices voluminum XXIX et XXX edidit G. de Hartel, editio altera supplementis aucta curante M. Kamptner, Vindobonae, 1999

KAMPTNER 2005

M. KAMPTNER, *Paulinus von Nola, Carmen 18*, Wien, 2005

KIRSTEIN 2000

R. KIRSTEIN, Paulinus Nolanus, *Carmen 17 (Chrêsis: Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, 8)*, Basel, 2000

MIGNE 1861

J. P. MIGNE, *Sancti Paulini Nolani ... Opera Omnia*, PL 61, Parisiis, 1861

RUGGIERO 1996

A. RUGGIERO, *Paolino di Nola, I Carmi*, (*Strenae Nolanae*, Collana diretta da A. V. Nazzaro, 6-7), Napoli-Roma, 1996

SCIAJNO 2008

L. SCIAJNO, *Paolino di Nola. Il carme 15*. Introduzione, traduzione e commento, Roma, 2008

SURMANN 2005

B. SURMANN, *Paulinus Nolanus, carm. 23*. Edition, Übersetzung, Kommentar, Trier, 2005

WALSH 1975

P. G. WALSH, *Poems of St. Paulinus of Nola*, New York, 1975

STUDI

ALFONSI-SCHMID 1959

L. ALFONSI – W. SCHMID, “Elegie”, *RAC* 4, 1959, 1026-61.

ALLEN 1936²

T.W. ALLEN, *The Homeric Hymns*, Oxford, 1936²

AMHERDT

D. AMHERDT, “La fonction de la poésie et le rôle du poète chez Ausone et Paulin de Nole”, *Museum Helveticum*, 61, 2004, 72-82

AUERBACH 1979

- E. AUERBACH, “*Sermo Humilis*”, in *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern, 1958, 25-63, “*Sermo Humilis*”, in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, tr. it., Milano, 1979, 33-67
- BARTELINK 1974
G. J. M. BARTELINK, *Palladio. Historia Lausiaca*, tr. ital. M. Barchiesi, Milano, 1974
- BATTESTIN 1974
M. C. BATTESTIN, *The Providence of Wit*, Oxford, 1974
- BOESCH 1976
S. BOESCH (a cura di), *Agiografia altomedievale*, Bologna, 1976
- BOWERMANN 1916/1917
H. C. BOWERMAN, “The Birthday as a Commonplace of Roman Elegy”, *Classical Journal*, 12, 1916/17, 310-318
- BRAIDOTTI 1993
C. BRAIDOTTI, “Prefazioni in distici elegiaci”, in *La poesia cristiana latina in distici elegiaci. Atti del Convegno Internazionale, Assisi, 20-22 Marzo 1992*, a cura di G. CATANZARO e F. SANTUCCI, Assisi, 1993, 57-83
- BRINK 1971
C. O. BRINK, *Horace on Poetry – The Ars poetica* (II vol.), Cambridge, 1971
- BROWN 1983
P. BROWN, *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981, *Il culto dei santi*, tr. it., Torino, 1983
- BURGESS 1902
T. C. BURGESS, “Epideictic Literature”, *Studies in Classical Philology*, 3, 1902, 89-254
- BURKHARDT 1991
K. BURKHARDT, *Das antike Geburtstagsgedicht*, Zürich, 1991
- BURNIER 2009
A. BURNIER, “Le 13^e *Natalicium* de Paulin de Nole”, in D. van MAL-MAEDER, A. BURNIER, L. NUNEZ (eds.), *Jeux de voix : énonciation, intertextualité et intentionnalité dans la littérature antique*, Bern, 2009, 369-384
- CAMERON 1991
CAMERON, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991
- CECCARELLI 2005
L. CECCARELLI, “L’esametro di Ausonio tra classico e tardoantico”, in I. GUALANDRI (a cura di),

CONSOLINO 1977

F. E. CONSOLINO, “*Amor spiritualis* e linguaggio elegiaco nei *Carmina* di Venanzio Fortunato”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 7, 1977, 1351-1368

CONSOLINO 1995

F. E. CONSOLINO, “Pagani, cristiani e produzione letteraria latina da giuliano l’Apostata al sacco di Roma”, in AAVV, *Pagani e cristiani da Giuliano l’Apostata al sacco di Roma. Atti del convegno internazionale di studi*, Rende, 12-13 novembre 1993, a cura di F. E. Consolino, Soveria Mannelli, 1995.

CONSOLINO 2008

F. E. CONSOLINO, *Le scelte metriche di Paolino. Affinità con Ausonio?*, in S. FILOSINI, *Paolino di Nola, I carmi 10 e 11*, Roma, 2008

CONUBEARE 2000

C. CONYBEARE, *Paulinus Noster. Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford, 2000

COSTANZA 1974

S. COSTANZA, “I generi letterari nell’opera di Paolino di Nola”, *Augustinianum*, 14, 1974, 637- 650

COSTANZA 1975

S. COSTANZA, “Il paesaggio nell’opera poetica di paolino di Nola”, in *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*. Torino, 1975, 741-754

COSTANZA 1982

S. COSTANZA, “Rapporti letterari tra Paolino e Prudenzio”, in *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, Roma, 1982, 25-65

COSTANZA 1988

S. COSTANZA, “*Pax Romana-Pax Christiana* in Paolino di Nola”, *Studi tardoantichi* 1, 1988, 55-71

COURCELLE 1955

P. COURCELLE, “Le cliché virgilien des cent bouches”, *Revue des Études Latines*, 33, 1955, 231–240

CURTIUS 1992

E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, tr. it., Firenze, 1992

CUTINO 2011

M. CUTINO, *Ps.-Prospero di Aquitania, La Provvidenza Divina*, Pavia, 2011

D’ANGELO 1983

R. M. D’ANGELO, *Fra trimetro e senario giambico*, Roma, 1983

DELEHAYE 1889

H. DELEHAYE, "Vita Sanctae Melaniae Iunioris auctore coaevo et sanctae familiari", *Analecta Bollandiana*, 8, 1889, 16-63.

DESMULLIEZ 1985

J. DESMULLIEZ, "Paulin de Nole. Études chronologiques", *Rech. Aug.*, 20, 1985, 35-64

DIELS 1922

H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 4. Auflage, 1922.

EVENEPOEL 1991

W. EVENEPOEL, *La phrase et le vers dans les Carmina de Paulin de Nole*, in A. Hilhorst (ed.), *Eulogia*, Mélanges offertes à A. Bastiaensen, Steenbrugis, 1991

FABRE 1948

P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Paris, 1948

FABRE 1949

P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949

FONTAINE 1974

J. FONTAINE, "Les symbolismes de la cythara dans la poésie de Paulin de Nole", in *Romanitas et Christianitas. Studia in I. H. Waszing oblata*, Leiden, 1974, 123-144

FONTAINE 1980

J. FONTAINE, "Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du V siècle: Ausone, Ambroise, Ammien", in AA. VV., *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980, 25-72

FONTAINE 1981

J. FONTAINE, *La naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981

FONTAINE 2004

J. FONTAINE, *Letteratura tardoantica*, di C. Ombretta e T. Moreschini, tr. it., Brescia, 2004

GALLETIER 1949

E. GALLETIER, *Panegyriques latins*, Paris, 1949.

GARZYA 1984

GARZYA, A., "Retorica e realtà nella poesia tardoantica", in AA.VV., *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica*, Messina, 1984, 11-49

GIANNARELLI 1980

GIANNARELLI, E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, 1980.

GIARDINA- SILVESTRINI 1989

A. GIARDINA – M. SILVESTRINI, “Il principe e il testo”, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, 2, *La circolazione del testo*, Roma, 1989, pp. 579-613

GIARDINA 1995

A. GIARDINA, “Melania, la santa”, in A. Fraschetti (a cura di), *Roma al femminile*, Roma-Bari, 1994, 259-285

GINESTE 2007

M. F. GINESTE, “Les métamorphoses de l’hymne dans les panégyriques de Claudien”, in Y. Lehmann (ed.), *L’hymne antique et son public (Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 7)*, Turnhout, 2007, 521-541

GORCE 1962

D. GORCE, *Vie de Sainte Mélanie* (Sch 90), Paris, 1962

GREEN 1971

R.P.H. GREEN, , *The Poetry of Paulinus of Nola*, Bruxelles, 1971

GREEN 1973

R.P.H. GREEN, “Paulinus of Nola and the Diction of Christian Latin Poetry”, *Latomus*, 32, Bruxelles, 1973

GUTTILLA 1989

G. GUTTILLA, “S. Paolino e i barbari nei Natalicia,” *Koinonia*, 13, 1989, 5–29

GUTTILLA 1991/1993

G. GUTTILLA, “Preghiere e invocazioni nei *Carmi* di Paolino”, *Ann. Liceo Classico «G. Garibaldi» – Palermo*, 28-29-30, 1991/1993, 93-188.

GUTTILLA 1994/1995

G. GUTTILLA, “Presenze di Ausonio e di Paolino di Nola nel *De reditu suo* di Rutilio Namaziano”, *Ann. Liceo Classico «G. Garibaldi» – Palermo*, 31-32, 1994/1995, 161-196

GUTTILLA 1999

G. GUTTILLA, “Le metafore encomiastiche della spiritualità e della militanza Cristiana nel carne 21 di Paolino di Nola”, *Cassiodorus*, 5, 1999, 231-264

GUTTILLA 1998/2000

G. GUTTILLA, “Spunti di «teologia politica» nei *Carmi* di Paolino di Nola”, *Impegno e Dialogo*, 13, 1998/2000, 291-322

GUTTILLA 2000

G. GUTTILLA, "Meritis et nomine Felix: I Wortspiele con i nomi propri negli scritti di Paolino di Nola", *Scholia* 9, 2000, 96-109

GUTTILLA 2004

G. GUTTILLA "Dottrina e retorica Cristiana nel *carm.* 31 di Paolino di Nola", *Augustinianum*, 44, 2004, 51-90

GUTTILLA 2004¹

G. GUTTILLA, "Il *martyrium* e la *duplex corona* in Paolino di Nola e in Prudenzio", *Bollettino di studi latini*, 34, 1, 2004, 91-116

GUTTILLA

G. GUTTILLA, "Lingua del miracolo e *Wortspiele* nei darmi di Paolino di Nola", *Orpheus*, 2007, 67-99

HEIM 1992

F. HEIM, *La théologie de la victoire de Constanti à Théodose*, Paris, 1992

HERZOG 1977

R. HERZOG, "Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola", *Entr. sur l'antiqu. class.*, 33, 1977, 373-411

HOFMANN 1965

J. B. HOFMANN, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München, 1965

HUDSON-WILLIAMS 1977

P. HUDSON-WILLIAMS, "Notes on Paulinus of Nola, *Carmina*", *Classical Quarterly*, 27, 1977, 452 – 465

HUEMER 1903

A. HUEMER, *De Pontii Meropii Paulini Nolani re metrica*, Vindobonae, 1903

IANNICELLI 1990/1991

C. IANNICELLI, "Note al lessico Paoliniano: Indagine su alcuni appellativi riferiti a S. Felice, *Impegno e Dialogo*, 8, 1990/1991, 183-204.

JOHANNSEN 2006

N. JOHANNSEN, *Dichter über ihre Gedichte*, Göttingen, 2006

JUNOD-AMMERBAUER 1975

H. JUNOD-AMMERBAUER, "Le poète chrétien selon Paulin de Nole. L'adaptation des thèmes classiques dans les *Natalicia*", *REAug*, 21, 1975, 13-54.

JUNOD-AMMERBAUER 1978

H. JUNOD-AMMERBAUER, "Les constructions de Nole et l'esthétique dans Saint Paulin", *REAug*, 24, 1978, 22-57

KOHLWES 1979

K. KOHLWES, *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Bonn, 1979

KRAUS 1918

P. L. KRAUS, *Die poetische Sprache des Paulinus Nolanus*, Augsburg, 1918

KRAUTHEIMER 1987

R. KRAUTHEIMER, *Rom: Schicksal einer Stadt 312-1308*, München, 1987

KREUZ 2006

G. E. KREUZ, *Metrum in Genesin. Carmen de Evangelio*, Wien, 2006

KÜHNER 1976⁵

R. KÜHNER, *Ausführliche Grammatik der Lateinischen Sprache*, Darmstadt, 1976⁵

LA BUA 2009

G. LA BUA, "Laus deorum e strutture inniche nei Panegirici latini", *Rhetorica*, 27, 2, 2009, 142-158.

LAUSBERG 1990

H. LAUSBERG H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 3. Aufl., Stuttgart, 1990

LEANZA 1998

S. LEANZA, "I libri salomonici in Paolino di Nola", in *Anchora vitae*. Atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile 18-20 maggio 1995), a cura di G. Luongo, Napoli-Roma, 1998, 349-364

LIENHARD 1977

LIENHARD, J.T., *Paulinus of Nola and the Early Western Monasticism*, Köln-Bonn, 1977

LOMMATZSCH 1926

E. LOMMATZSCH, *Carmina Latina Epigraphica*, III (*Anthologia Latina*, II/3), Leipzig, 1926.

LORIÉ 1955

LORIÉ. Th. A., *Spiritual terminology in the latin traslations of the Vita Antonii* (Latinitas Christianorum Primaeva, 11), Nijmegen, 1955

LÖFSTEDT 1980

E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, London, 1959, *Il latino tardo*, trad. it., Brescia, 1980

LUONGO 1992

LUONGO, G., *Lo specchio dell'agiografo. S. Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, Napoli, 1992

LUONGO 1998

LUONGO, G., "Paolino testimone del culto dei santi", in *Anchora vitae*. Atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile 18-20 maggio 1995), a cura di G. Luongo, Napoli-Roma, 1998, 295-347

MOHRMANN 1947

MOHRMANN, C., "La langue et le style de la poésie latine chrétienne", *REL*, 25, 1947, 280-297

MRATSCHEK 2002

S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola*, Göttingen, 2002

NAZZARO 1977

A. V. NAZZARO, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, Napoli, 1977

NAZZARO 1993

A. V. NAZZARO, *Intertestualità biblica e classica nei testi cristiani antichi*, in *Culture e lingue classiche*, a cura di b. Amata, Roma, 1993, 489-514

NAZZARO 1999

A. V. NAZZARO, "Il proemio della *Laus Sancti Iohannis* (carm. VI) di Paolino di Nola", *Vichiana*, 1, 1999, 45-61

NAZZARO 1995

A. V. NAZZARO, "La presenza di Orazio in Paolino di Nola", in A. V. Nazzaro (ed.), *Omaggio Sannita a Orazio*, S. Giorgio del Sannio, 1995, 119-175.

NOUGARET 1963³

L. NOUGARET, *Traité de métrique latine classique*, Paris, 1963³

ORSELLI 1965

A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna, 1965

PALLA 1981

R. PALLA, *Prudenzio. Hamartigenia*, Pisa, 1981

PASTORINO 1984

A. PASTORINO, "La natura in Paolino di Nola", in *La poesia tardoantica tra retorica, teologia e politica*, Messina 1984, 309-350

PASTORINO 1996

A. PASTORINO, *Decimo Magno Ausonio. Opere*, Torino, 1996

PERRONE 2011

L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene*, Brescia, 2011

PIETRI 1976

C. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III*, Roma, 1976

PISCITELLI 1989

T. PISCITELLI, *Paolino di Nola, Epistole ad Agostino*, (*Strenae Nolanae*, Collana diretta da A. V. Nazzaro, 2) Napoli-Roma, 1989.

PISCITELLI 1992

T. PISCITELLI, "Paolino Elegiaco", in *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*. Atti del Convegno Internazionale. Assisi, 20-22 novembre 1992, Assisi 1993, pp. 99-133.

PISCITELLI 1998

PISCITELLI, T., *La teologia della croce in Paolino di Nola*, in *Anchora vitae*. Atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile 18-20 maggio 1995), a cura di G. Luongo, Napoli-Roma, 1998, 263-294.

PISCITELLI 2002

T. PISCITELLI, "Paolino di Nola: le iscrizioni absidali delle basiliche di Nola e Fondi", in T. PISCITELLI (a cura di), *Fondi tra antichità e medioevo*. Atti del convegno 31 marzo – 1 aprile 2000, Fondi, 2002, 109-163

PISCITELLI 2006

T. PISCITELLI, "L'Epitalamio di Paolino di Nola per le nozze di Giuliano e Titia", in *Rendiconti della Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti*, N.S. 73, 2004-2005, Napoli 2006, 191-208.

PRETE 1982

S. PRETE, "Paolino agiografo", in *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, Roma, 1982, 149-160

PRETE 1987

S. PRETE, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola (Strenae Nolanae*, Collana diretta da A. V. Nazzaro, 1), Napoli-Roma, 1987.

PRICOCO 1998

S. PRICOCO, "Ancora sul Panegirico di Paolino di Nola per teodosio e il nuovo concetto cristiano del potere imperiale", *Cassiodorus*, 4, 1998, 225-246

RABE 1913

H. RABE, *Hermogenis Opera (Rhetores Graeci*, 6), Lipsiae, 1913, 1-27

RAMELLI 2001

I. RAMELLI, "Osservazioni sul concetto di «giorno natalizio» nel mondo greco e romano", *Revista de Ciencias de las Religiones*, 6, 2001, 169-181

RAMPOLLA DEL TINDARO 1905

M. RAMPOLLA DEL TINDARO, *Santa Melania Giuniore Senatrice romana*, Roma, 1905

ROSSI 2002

E. ROSSI, *Lucio Anneo Seneca. La follia di Ercole*, Milano, 2002

RUGGIERO 1982, “*Carme 21: Nola crocevia dello spirito*”, in in *Atti del convegno del XXXI*

Cinquantesenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981), Roma, 1982, 183-212

SALVATORE 1982

Antonio SALVATORE, “*Immagini bibliche e strutture discorsive. L’epistola 11 di Paolino*”, in *Atti del convegno del XXXI Cinquantesenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)*, Roma, 1982, 253-280

SALVATORE 1992/1994

Antonio SALVATORE, “*Riflessioni sulla poetica di Paolino di Nola*”, *Impegno e Dialogo*, 10, 1992/1994, 191-203

SANTANIELLO 1992

G. SANTANIELLO, *Paolino di Nola, Le Lettere (Strenae Nolanae, Collana diretta da A. V. Nazzaro, 4-5)*, Napoli-Roma, 1992.

SCHMIDT 1908

W. SCHMIDT, *Geburtstag im Altertum*, Giessen, 1908

SCHROEDER 1908

O. SCHROEDER, *Pindari carmina cum fragmentis selectis*, Leipzig, 1908

SCHRIJNEN 1977

J. SCHRIJNEN, *Charakteristik des altchristlichen Latein*, Nijmegen, 1932, *I caratteri del latino cristiano antico*, tr. it., Bologna, 1977

SCOGNAMIGLIO 1998

R. SCOGNAMIGLIO, *Origene. Commento al vangelo di Matteo*, 3 voll., Roma, 1998

SKEB 1997

M. SKEB, *Christo vivere. Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Bonn, 1997

SIMONETTI 2000

M. SIMONETTI, *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, Milano, 2000.

SORRENTINO 2000

D. SORRENTINO, “*Il vissuto teologico di Paolino di Nola*”, in L. LONGOBRDI- D. SORRENTINO, *Mia sola arte è la fede*, Napoli, 2000, 46-59

SPITZER 2009

L. SPITZER, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Baltimore, 1963, *L'armonia del mondo*, trad. it., Bologna, 2009.

SQUILLANTE 2005

M. SQUILLANTE, *Il viaggio, la memoria, il ritorno. Rutilio Namaziano e le trasformazioni del tema odeporico*, Napoli, 2005.

SQUILLANTE 2007

M. SQUILLANTE, "Un pubblico in preghiera: l'inno a Roma di Rutilio Namaziano", in Y. Lehmann (ed.), *L'hymne antique et son public (Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 7)*, Turnhout, 2007, 609-621

STELLA 2001

F. STELLA, *Poesia e teologia: l'Occidente latino tra IV e VIII secolo*, Milano, 2001

STUIBER 1973

M. A. STUIBER, "Geburtstag", *RAC*, 9, 1973, 217-243

THRAEDE 1961

K. THRAEDE, "Arator", *JAC*, 4, 1961, 187-196

TIBILETTI 1978

C. TIBILETTI, "Nota teologica a San Paolino di Nola", *Augustinianum*, 18, 1978, 83-129

TRAINA 2000

A. TRAINA, *Lucio Anneo Seneca. La provvidenza*. Introduzione, testo, traduzione e note
Milano, 2000

TRISOGLIO 1984

F. TRISOGLIO, "L'intervento divino nelle vicende umane dalla storiografia classica greca a Flavio Giuseppe e ad Eusebio di Cesarea", in *ANRW* 2, 21/2, 1984, 977-1104

WALZ 1835

C. WALZ, *Doxopatri homiliae in Aphthonium (Rhetores Graeci, 2)*, Stutgardiae, 1835, 81-564

WARTELLE 1987

A. WARTELLE, *Saint Justin, Apologies*, Introduction, texte critique, traduction et commentaire,
Paris, 1987.

WILLS 1984

L. WILLS, "The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity", *Harvard Theological Review*, 77, 1984, 277-299

WIMAN 1934

G. WIMAN, "Till Paulinus Nolanus' *Carmina*", *Eranos*, 32, 2/3, 1934, 98-130

ZECHMEISTER 1879

J. ZECHMEISTER, "Kritische Beiträge zu Paulinus von Nola", *Wiener Studien*, 1, 1879, 99-146

SITOGRAFIA

1 *Diritto @ Storia*

<http://www.dirittoestoria.it/5/Tradizione-Romana/Mastino-Ibba-Imperatore-pacator-orbis.htm>

MASTINO-IBBA 2006

A. MASTINO-A. IBBA "L'imperatore *pacator orbis*", *Diritto@Storia. Rivista internazionale di Scienze giuridiche e tradizione romana*, 5, 2006

2 *Diritto @ Storia*

<http://www.dirittoestoria.it/6/Tradizione-romana/Siniscalco-Impero-romano-pace-cristiani.htm>

SINISCALCO 2007

P. SINISCALCO, "Impero e pace nel pensiero dei cristiani dei primi secoli", *Diritto@Storia. Rivista internazionale di Scienze giuridiche e tradizione romana*, 6, 2007

3 *Associazione Studi Tardoantichi:*

<http://www.studitardoantichi.org/einfo2/file/Lezione%20Polara.pdf>

POLARA 2007

G. POLARA, *Il ruolo politico della retorica: la lettera di Cassiodoro ad Aratore*

* Lezione tenuta presso l'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli, 23 aprile 2007

4 *Associazione Studi Tardoantichi:*

<http://www.studitardoantichi.org/einfo2/file/1275558170-ZARINI.pdf>

ZARINI 2010

ZARINI, V., *Rome au miroir de son passé chez les poètes latins de l'Antiquité tardive*,

* Lezione tenuta presso l'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli, 19 aprile 2010

